PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

SMISAO I PERSPEKTIVE SOCIJALIZMA — sudjeluju: H. Lefebvre, D. Grlić, M. Marković, H. Parsons, S. Stojanović, D. Pejović, P. Vranicki, E. Hahn, B. Bošnjak, M. Životić i G. Petrović ▲ PORTRETI I SITUACIJE — P. Vranicki: Jedna diskusija o dijalektici ▲ MISAO I ZBILJA — R. Supek: Imamo li sociologiju i gdje je ona? ▲ DISKUSIJA — M. Kangrga: O metodi i domašaju jedne kritike ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — O zborniku »Čovek danas«, o knjigama H. Lefebvrea, S. Malleta, M. Rankovića i drugih ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — Međunarodni skupovi o nauci, tehnici i društvu, o dijalektici, o Hegelu i o srednjovjekovnoj filozofiji.

2 · 1964

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:
Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Danilo Pejović, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki

Glavni i odgovorni urednici:
Danilo Pejović i Gajo Petrović

Sekretar redakcije:
Zlatko Posavac

Časopis PRAXIS izdaje **Hrvatsko filozofsko društvo,** Zagreb. Izlazi u jugoslavenskom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno (početkom svakog neparnog mjeseca) od septembra 1964. godine. Međunarodno izdanje izlazi tromjesečno (u januaru, aprilu, julu i oktobru) od januara 1965 godine.

Pojedini primjerak jugoslavenskog izdanja stoji 250 dinara, (u inozemstvu 0,8 dolara).

Redovna pretplata na jugoslavensko izdanje za 1965. godinu (6 brojeva) iznosi za Jugoslaviju — 750 dinara (za inozemstvo — 4 dolara).

Članovi Jugoslavenskog udruženja za filozofiju, studenti svih jugoslavenskih univerziteta i drugih visokoškolskih ustanova, te učenici svih vrsta škola mogu koristiti **povlaštenu pretplatu na jugoslavensko izdanje** za 1965. godinu (6 brojeva) — 600 dinara. Saljući novac na povlaštenu pretplatu članovi Jugoslavenskog udruženja za filozofiju treba da na poledini navedu u koje su republičko društvo učlanjeni (npr. »član Hrvatskog filozofskog društva«), a studenti i učenici — naziv svog fakulteta odnosno škole (npr. »student Filozofskog fakulteta u Sarajevu«, »učenik I gimnazije u Beogradu«).

Pojedini primjerak međunarodnog izdanja stoji u Jugoslaviji 1.000 dinara (u inozemstvu dolara 1,50).

Pretplata na međunarodno izdanje za 1965. godinu (4 broja) iznosi za Jugoslaviju 3000 dinara) za inozemstvo 5 dolara).

Pretplata se uplaćuje na **žiro-račun** časopisa PRAXIS broj **400—17—608—86.** Na uplatnici treba čitko napisati ime i adresu pretplatnika, a na poledini uplatnice godinu za koju se pretplata uplaćuje.

Za informacije i reklamacije u vezi s pretplatom i isporukom časopisa treba se obratiti na **adresu:** Administracija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, D. Salaja b. b.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, NOVEMBAR — DECEMBAR 1964. GODINA I BROJ 2

SADRŽAJ

SMISAO I PERSPEKTIVE SOCIJALIZMA

Riječ unaprijed 147
H. Lefebvre: O nekim kriterijima društvenog razvoja i socijalizma 151
D. Grlić: Socijalizam i komunizam 163
M. Marković: Socijalizam i samoupravljanje 172
H. Parsons: Socijalizam i demokracija 189
S. Stojanović: Sloboda i demokracija u socijalizmu .. 203
D. Pejović: Socijalizam i inteligencija 214
P. Vranicki: Socijalizam i problem alijenacije 228
E. Hahn: Socijalizam i ideologija 240
B. Bošnjak: Socijalizam i religija 249
M. Životić: Socijalizam i masovna kultura 258
G. Petrović: Filozofija i politika u socijalizmu 269

PORTRETI I SITUACIJE

P. Vranicki: Jedna diskusija o dijalektici 281

MISAO I ZBILJA

R. Supek: Imamo li sociologiju i gdje je ona? 289

DISKUSIJA

M. Kangrga: O metodi i domašaju jedne kritike 293

PRIKAZI I BILJEŠKE

P. Vranicki: H. Lefebvre, Introduction à la Modernité 307

R. Supek: S. Mallet, La nouvelle classe ouvrière 309

Z. Posavac: M. Ranković, Svet umetnosti 311

M. Dukić: O zborniku »Čovek danas« 315

B. Bošnjak: J. Kuničić, Smjer u život 317

D. Grlić: O. Mandić, Pregled dijalektičkog materijalizma 319

B. Bošnjak: Jan de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie.. 321

B. Bošnjak: H. Walter Bähr, Wo stehen wir heute? 321

FILOZOFSKI ŽIVOT

I. Kuvačić: Konferencija o nauci, tehnici i društvu u Herceg - Novom 323

G. Petrović: Simpozij o dijalektici u Zwettlu 325

M. Damnjanović: Peti međunarodni kongres o Hegelu 328

B. Bošnjak: Treći internacionalni kongres za srednjovjekovnu filozofiju 330

Kratke informacije 331

Nacrt korica: *Irislav Meštrović*. Lektor i korektor: *Milivoj Pilja*
Distribucija: *Industrijski radnik*, novinsko—izdavačko poduzeće, Zagreb, Ilica 28, telefon 36—187
Tisak: Tiskara i knjigoveznica »Joža Rožanković« Sisak tel. 2575

RIJEČ UNAPRIJED

Ima li neka dominantna značajka našeg stoljeća, onda je to nesumnjivo svjetsko-povijesna egzistencija socijalizma na Zemlji. S pravom mnogi ističu da takva epohalna afirmacija socijalizma u isti mah znači i njegov globalni sukob s kapitalizmom, no odatle nipošto ne proizlazi da se taj sukob permanentno može i mora rješavati jedino silom oružja, pa čak ni samo »ekonomskim nadmetanjem«, a još manje vrijedi obratno: kao da je mir čovječanstvu i socijalizmu privremeno koristan isključivo zato što mu prijeti atomsko samoubojstvo! Ne potcjenjujući domašaj ekonomsko-političkih sukoba, nije na odmet upitati: što ako se borba za socijalizam u ovom trenutku nigdje ne odvija žešće i tvrdokornije nego na poprištu ideja? Ako je tako, onda se nameće potreba da se o vodećim idejama socijalizma danas i njegovim izgledima ponovo raspravi, bez predrasuda i bilo kakvih »zadnjih namjera«. Utoliko više što se razvitak socijalizma u ovom stoljeću odvijao neravnomjerno, paradoksno i protivurječno, donosio sa sobom neočekivane obrate i iznenađenja svih vrsta, da i ne spominjemo mnogobrojna razočaranja.

Danas socijalizam nije samo ideja, nego i zbilja u mnogim zemljama, a njegovo širenje u svijetu, osobito nakon drugog svjetskog rata, dovelo je do mnogih promjena ne samo njegove vlastite strukture, nego i ustrojstva suvremenog kapitalizma. Stanovite socijalističke tendencije probijaju sebi put nezaustavljivo čak i u onim kapitalističkim zemljama koje se načelno i u pojedinostima opredjeljuju protiv socijalizma, i nitko ih neće moći zaustaviti. Na drugoj strani sam je razvitak socijalizma već dostatno pokazao kako ni on nije imun od svih »utjecaja sa strane«, nego mu susret sa suvremenim kapitalizmom nameće određena iskustva i rješenja što se u današnjem svijetu više ne mogu izbjeći. Postoji, dakle, obostrani utjecaj, i stoga u neku ruku ima opravdanja govoriti o međudjelovanju kapitalizma i socijalizma, premda nije sigurno da taj faktor isključivo predodređuje njihove vlastite osebujne strukture, kako neki vjeruju. Tome pridolaze i neke specifične deformacije, lutanja i zastranjenja što izrastaju iz samoga soci-

jalizma, i ne mogu se u svim slučajevima pripisati samo »niskoj polaznoj tački« ekonomskog i duhovnog razvitka u nekim zemljama.

Pred nama je, dakle, cio splet najraznovrsnijih tendencija, odnosa i djelovanja, i teško bi se mogle naći primjerene kategorije kojima bismo sve to mogli precizno odrediti i do kraja opisati. No jedno je sigurno: dok je prvu polovicu ovoga stoljeća uglavnom karakterizirao jednoznačan sukob kapitalizma i socijalizma, druga se polovica našeg vijeka odlikuje njihovim sve izrazitijim unutarnjim diferenciranjem, *prije svega narastanjem različite teorije i prakse socijalizma od Beringovih vrata do Baltika, od Polarnog kruga do Ekvatora. Vlastita nacionalna tradicija, sklonosti i averzije, različito povijesno ishodište, viši ili niži stupanj industrijalizacije u različitim zemljama što kroče putem socijalizma, — sve to imalo je daleko veći uticaj na njegov razvitak nego što je itko — uključujući njegove tvorce — mogao i slutiti. Rezultat je toga procesa sve veće diferenciranje današnjeg socijalizma što izaziva debatu, pa čak i sukobe među njegovim pristalicama i različitim tumačima, no upravo ta situacija više od svega privlači pažnju teorijskog uma da se dublje i detaljnije razmotri njegov smisao i njegove perspektive. Premda i sami teoretičari teže praktičkom opredjeljenju u toj novoj situaciji, oni po prirodi svoga poziva moraju nastojati da tu pojavu diferenciranja razmotre prije svega objektivno i nezavisno od kolebanja svagdašnjice, kako bi se time ponovo približili iskonu samoga socijalizma. Samo na taj način, naime, može se rasvijetliti njegov smisao, osloboditi ono što proizlazi iz njegove biti i ukazati na ono što ga sputava. Utoliko prije što danas više nitko ne može nijekati da je taj smisao prilično zamagljen, da ne kažemo ugrožen, da se rastvori u samorazumljivosti i potopi u poplavi besmisla. Suvremeni čovjek ima pravo da pita gdje danas stoji i kamo plovi brod njegovih nada.*

Rasprave, studije i eseji što ih na tu temu donosimo nastale su povodom jednog razgovora koji se vodio u Korčuli ovoga ljeta neusiljeno i otvoreno, kojemu nije nedostajala polemička oštrica i borbeni ton, kao ni smirena ozbiljnost promišljene riječi. Bio je to razgovor posvećen Smislu i perspektivama socijalizma *upriličen u okviru rada II zasjedanja »Korčulanske ljetne škole« od 8 — 22. srpnja 1964, koji je dotakao najširi raspon pitanja od teškoća u industrijalizaciji i od radničkog samoupravljanja do uloge filozofije i nesporazuma oko inteligencije u socijalizmu. Nastala na inicijativu nekolicine zagrebačkih teoretičara marksista, ta je škola započela raditi 1963. razmatrajući problem* Progresa i kulture. *1964. godine rad škole znatno je proširen, a uz poznate jugoslavenske filozofe i sociologe sudjelovali su i istaknuti gosti iz Francuske, ČSSR, Istočne Njemačke i U.S.A. Neka od tih imena dobro su poznata našoj publici, i nema sumnje da je njihovo sudjelovanje u programu samo sobom davalo izvjesnu sigurnost da će i njihovi prilozi biti značajni.*

Naši su filozofi i sociolozi u svojim predavanjima njegovali onaj duh stvaralačkog marksizma koji već nekoliko godina prevladava na našim teorijskim skupovima. Bilo da su govorili o nekim novim oblicima alijenacije u socijalističkom društvu, o odnosu socijalizma i komunizma, o personalizmu, o prilično delikatnoj temi odnosa socijalizma prema inteligenciji, ili o politici i filozofiji u socijalizmu, oni su nastojali da ta pitanja razmotre na razini suvremenog mišljenja i u skladu s općim tendencijama našega društvenog razvitka. Neki su predavači iznenadili svojom smjelošću zadiranja u najaktualnije probleme svagdašnjeg života, kako su to pokazala predavanja o samoupravljanju, slobodi i demokraciji, masovnoj kulturi itd. Sociolozi su na tom skupu bili nešto manje zastupljeni od filozofa, ali su njihova razmatranja o perspektivama radne proizvodne zajednice, o sudjelovanju radnika u samoupravljanju, analitičkim metodama istraživanja samoupravnih organizacija, društvenim sukobima i humanizaciji međuljudskih odnosa pokazala mogućnost ozbiljnoga znanstvenog pristupa problemima industrijske demokracije. Slično bi se moglo reći i za istupe drugih naših teoretičara, što ulijeva nadu da se usprkos teškoćama i preprekama u nas uspješno razvija suvremena filozofija i sociologija, da one nesputano i ravnopravno mogu stupiti u dijalog s evropskim mišljenjem, i što je možda najznačajnije, da one čvrsto stoje na našem tlu, kritički i angažirano.

Istupi stranih gostiju pokazali su u većini kako se istim problemima može pristupiti iz različitih aspekata, što svakako treba pripisati i raznovrsnim društvenim i misaonim sredinama odakle oni dolaze. Najveću je pažnju privukla analiza položaja čovjeka u suvremenom zapadnoevropskom svijetu, koji se znatno razlikuje od onoga što ga je pred stotinu godina opisao Marx. Prezentiran je najnoviji stadij suvremenog kapitalizma, gdje uslijed automacije društvo u cjelini i radnička klasa napose doživljavaju bitne transformacije. Kontroverza o perspektivi socijalizma u visokorazvijenom industrijskom društvu samo je povećala interes za nabačenu tezu, da marksizam svoje tradicionalne kategorije velikim dijelom mora transformirati ako uspješno hoće pristupiti analizi suvremenog svijeta.

Interes slušača-učesnika premašio je sva očekivanja (oko 160). Kako je domaća i strana štampa (Vjesnik, Politika, Borba, NIN, Telegram, Beogradska nedelja, L'Express, France Observateur, *itd.) dosta opširno izvijestila o ovogodišnjem Korčulanskom susretu, dodali bismo na ovom mjestu samo to, da je on u potpunosti ispunio očekivanja i opravdao svoj opstanak kao slobodna nacionalna i međunarodna tribina suvremene marksističke misli. Korčulanska je škola na taj način stekla zavidnu reputaciju u zemlji i svijetu te dobila odgovornu ulogu da bude gotovo jedino mjesto susreta marksista s Istoka i Zapada. Naša je marksistička misao na taj način još jednom potvrdila svoju životnost i sposobnost da kao teorija na međunarodnom planu*

djeluje upravo u duhu naše osebujne političke misije: da misleći suvremenost širi aktivnu miroljubivu koegzistenciju i na polju duha.

Predavači i slušači u Korčuli našli su priliku da ravnopravno i živo raspravljaju o nasušnim pitanjima našeg vlastitog i svjetskog socijalizma, bez ustručavanja i unaprijed postavljenih granica, u interesu slobodnog misaonog pristupa današnjici. Usprkos, ili štaviše, zahvaljujući razilaženjima postignuto je jedinstvo raznovrsnoga *mišljenja, možda najdragocjenija tekovina današnjeg marksizma, i nema sumnje da su odatle svi prisutni podosta naučili, pa i stekli neka iskustva za daljnji rad.*

Svi ti momenti dali su redakciji našeg časopisa povoda da izađe u susret javnosti koja s nestrpljenjem očekuje da joj glavni materijali s Korčule postanu pristupačni. Zbog velikog značenja toga susreta naš časopis veći dio svog prostora stavlja na raspolaganje tim materijalima nastojeći da se pri tom ne pretvori u zbornik, nego da sačuva karakter časopisa. Predavači koji su na Korčuli nastupili zamoljeni su od redakcije da joj dostave tekstove svojih izlaganja, ili da ih pošalju u izmijenjenom, odnosno dopunjenom obliku. Oni rukopisi koji su nam prispjeli i zadovoljavaju kriterij časopisa objavljuju se u br. 2/1964. i 1/1965. »Praxisa«. Redakcija je nastojala da priloge grupira tematski.

Treba li posebno napominjati da je svaki objavljeni tekst u prvom redu izraz stava njegova autora? Čini nam se posve razumljivim da pojedini stavovi često veoma divergiraju, ali redakcija smatra da ta činjenica ne umanjuje njihovu vrijednost. U toj namjeri redakcija ih i prezentira našoj javnosti u nadi da će ti prilozi izazvati diskusiju, pa možda i neslaganja, ali ona je spremna da za svaku teorijski relevantnu repliku, pa i kontroverzu, otvori svoje stranice.

**) Održana su predavanja, a) iz filozofije: L. Goldmann (Paris), O nekim problemima kapitalizma i socijalizma; K. Kosik, (Prag),* Socijalizam i etika; *H. Lefebvre, (Paris), O nekim kriterijima društvenog razvoja i socijalizma; A. W. Levi (USA), Književnost i politika; H. L. Parsons (USA), Socijalizam* i demokracija; *H. Marcuse (USA),* Prespektive socijalizma u razvijenom industrijskom društvu; *B. Bošnjak,* Socijalizam i religija; *V. Filipović,* Socijalizam i personalizam; *D. Grlić,* Socijalizam i komunizam; *A. Krešić,* Historijska prespektiva socijalizma; *V. Korać,* Socijalizam u nerazvijenim zemljama; *M. Marković,* Socijalizam i samoupravljanje; *D. Pejović,* Socijalizam i intelegencija; *G. Petrović,* Filozofija i politika u socijalizmu; *S. Stojanović,* Sloboda, demokracija i kritika u socijalizmu; *V. Sutlić,* Čovjek i revolucija; *P. Vranicki,* Socijalizam i alijenacija; *M. Životić,* Socijalizam i masovna kultura; b) *iz sociologije: E. Hahn (Berlin),* Socijalizam i ideologija; *S. Mallet (Paris),* Nova radnička klasa; *M. Đurić,* Problemi društvenog jedinstva; *M. Čaldarović,* Disolucioni procesi u radničkom samoupravljanju; *I. Kuvačić,* Čovjek i ideal; *V. Milić,* Prilog teoriji društvenog sukoba; *Z. Pešić,* Socijalizam i perspektive humanizacije međuljudskih odnosa; *V. Rus,* Participacija radnika u samoupravljanju; *R. Supek,* Sudbina radne proizvodne zajednice; *J. Županov,* Grafikon utjecaja kao analitička metoda istraživanja samoupravne organizacije; c) *u sekciji »Jugoslavija danas«: T. Ladan,* O konformizmu i nonkonformizmu u kritici; *Lj. Tadić,* Inteligencija i komunistička partija.

O NEKIM KRITERIJIMA DRUŠTVENOG RAZVOJA I SOCIJALIZMA

Henri Lefebvre

Mi ćemo potražiti neke kriterije društvenog razvoja uopće pa prema tome i razvoja socijalističkog društva. Radi se samo o nekim od značajnih kriterija koji dopuštaju da se odrede orijentacija i etape razvoja. Na kraju ovog izlaganja ne treba dakle autoru prigovarati zbog manjkavosti i propusta. Mi ćemo naročito ostaviti po strani sve ono što se odnosi na ekonomski razvoj, razmatran sam po sebi. Prema obnovljenoj marksističkoj misli i metodi, ispitat ćemo razvoj društva, kome je osnova ekonomski napredak ali koji je mnogo kompleksniji. U pogledu ovog razvoja imat ćemo u vidu samo neke aspekte da bismo odatle izveli indekse ili kriterije.

Ispitajmo i sam smisao pitanja. Nije li značajna i sama činjenica da se pitanje postavlja? Nastojimo ponovo definirati socijalizam nakon što je proteklo jedno historijsko razdoblje (od gotovo pola stoljeća) praktičkih iskustava. Treba priznati da društva koja se nazivaju socijalističkim nisu izgubila neprozirnost koja, po Marxu, karakterizira vladavinu društvenih stvari (robe, novca, ustanova, prava, države) nad ljudima. Sva ta društva nisu transparentna, ili barem nisu podjednako transparentna. Bez sumnje ne postoji jedna nego više socijalističkih *praksa* koje zahtijevaju uspoređivanje, objašnjavanje, analizu, kritiku. Drugačije rečeno, postoji već više modela socijalističkog društva, dakle više putova prema socijalizmu, više prijelaza iz kapitalizma u komunizam. Pojam komunizma što ga je razradio Marx zamutio se ili transformirao, pri čemu jedno ne isključuje drugo. Promatran kao program (projekt), on se ili realizirao na drugačiji način nego što je pokret to mogao predvidjeti i modificirao se osiromašujući, ili se pak obogatio iznoseći na vidjelo nove zahtjeve. Ni ovdje jedno ne isključuje drugo.

Ako bi se htjelo u potpunosti raspraviti ovo pitanje, trebalo bi se najprije vratiti Marxu i njegovoj punoj i cjelovitoj refleksiji. »Što je socijalizam, po Marxu? Kako je on gledao na

mogućnosti razvoja?« Ovim pitanjima moglo bi se dodati i slijedeće: »Može li danas Marxova misao pružiti kriterije? Omogućava li ona da se konstruira model ili modeli socijalističkog društva? Da se odrede stupnjevi razvoja?« Ova se pitanja javljaju među teorijskim komponentama situacije koja zahtijeva ponovno čitanje Marxa. Mi ćemo ih ovdje ostaviti po strani. Zadovoljimo se time da podsjetimo na neke zaključke ranijih proučavanja, koji će se ovdje pojaviti kao postulati. Marxovo djelo, to jest marksizam, potrebno je da se shvati suvremeni svijet i da se djeluje u svijetu. Ali Marxovo djelo nije dovoljno. Uputno je kompletirati Marxovu misao, osobito Lenjinovom, ali pri tome ne treba Lenjinovu misao shvaćati dogmatski i smatrati je nužnom i dostatnom. Na aktualne činjenice valja primijeniti Marxovu metodu, dijalektičku misao. Treba je dakle primijeniti i na sam marksizam. Marksizam ima historiju. On je ušao u *praksu*, bolje rečeno u više *praksa*. On se tu deformirao i transformirao, osiromašio i obogatio. Protivrječnosti dolaze na vidjelo. Marksizam je postao činjenica. On zavisi od svojih vlastitih kategorija, od svoje vlastite metodologije. Tako marksistička misao zadržava svoju koherentnost, koja više nije koherentnost nekog logičkog tijela ili cjeline, kao ni koherentnost nekog sistema. Historija marksizma ima posljedice i implikacije u marksizmu i za marksizam. Možda već u onome što se naziva »marksizam« ima mnogo raznolikosti u stanovitom jedinstvu? Možda već ima više marksizama, a »marksisti« ipak govore zajedničkim jezikom koji im omogućava da se međusobno razumiju, čak i u svojim nesuglasicama.

I. *Tri interpretacije marksizma*

Danas treba da konstatiramo istovremeno postojanje triju interpretacija marksizma na najopćenitijem nivou koji se obično naziva »filozofskim«. Situacija na ovom području dosta je paradoksalna. Tri interpretacije, ma kako da ih formuliramo, žestoko se pobijaju. Njihovi zastupnici nabacuju se ritualnim grdnjama: dogmatičar! revizionist! A pritom, ove interpretacije, kao »filozofske« interpretacije, rijetko se kada daju jasno razlučiti. One se čudnovato isprepleću.

a) *Pozitivističko-scijentistička interpretacija*

U ovoj interpretaciji filozofija kao takva odslužila je svoje. Ona pripada proteklim epohama. Što je marksizam? To je znanost — politička ekonomija, historija, sociologija — sa svojim zakonima, svojim determinizmom i svojim primjenama. Ili čak, to je sinteza naukâ, sumarni pregled sadašnjih rezultata znanstvenih istraživanja (koji se uostalom mogu revidirati). Što je materijalizam? Taj termin označava stvarni objekt ili objekte s kojima se suočavamo bez pretpostavki ili dodavanja. Dakle, prevazilazeći ono objektivno zamjetljivim eksperimentalnim, operacionalnim.

Marx je, dakle, navodno »likvidirao« filozofiju, kao Auguste Comte, ali mnogo bolje i dublje. Comteov pozitivizam još uvijek je filozofija koja završava u religioznosti. Marksizam uvodi nove pojmove. Sa historijskim materijalizmom on eksplicira filozofiju, od njenog početka do kraja, umjesto da dekretira njeno ukidanje. Historija filozofije sačinjava dio historije ideologija, kapitalni dio historijske znanosti.

b) *Sistematska interpretacija*

Zastupnici ove interpretacije smatraju da sistematska forma klasičnih filozofijâ nije izgubila ni svoju osnovanost ni svoju vrijednost. Ta interpretacija stavlja u prvi plan koherentnost. Ona dopušta prenošenje i obučavanje, dakle pedagogiju. Neophodna je u rasprama. Odgovara koherentnom socijalnom totalitetu socijalističkog društva i države.

Očuvana je klasična sistematizacija, ali uz tvrdnju da je filozofija učinila skok naprijed kvalitativno se transformirajući. Sistem se proširio povezujući se s jedne strane s političkom akcijom, a s druge sa znanostima (još više s prirodnim nego s društvenim znanostima). Ovaj je sistem širi i razumljiviji od hegelovstva što ga je »izvrnuo«, te se od njega duboko razlikuje. S jedne strane on se temelji na definicijama prirodnog bića i materijalnosti. S druge strane, on se izdaje za filozofiju partije (a ne za filozofiju filozofa ili države).

c) *Teorija prevladavanja filozofije*

Prevladati znači, kao što je poznato, ujedno ukinuti i unaprijediti. Marxova misao shvaća se kao opća teorija prevladavanja. »Aufhebung« zadobiva specifične karaktere ovisno o područjima. Prevladati religiju, znači ukinuti je. Prevladati državu, znači dovesti je do odumiranja. Prevladati političku ekonomiju i pravo, znači postići obilje dobara.

Prevladavanje filozofije ima različite aspekte. Ono ukida sistematsku, spekulativnu, apstraktnu i dogmatsku filozofiju koja je konačno uvijek manihejska (suprotstavljajući međusobno time što ih razdvaja: apsolutnu istinu i laž, dobre i zle, prijatelje i neprijatelje, pristalice i protivnike). To je ono što suprotstavlja treću interpretaciju drugoj. Ali ona se mnogo razlikuje i od prve. Prevladati filozofiju, po Marxu i po teoriji prevladavanja, to također znači realizirati je. Ne znači vraćati se na empirizam ako empirijski promatramo čovjeka i ljudsko, radi zadovoljavanja bioloških i društvenih potreba koje se mogu utvrditi. To znači da su filozofi od Platona do Hegela razradili jednu sliku čovjeka. Služeći se filozofskom kritikom oni su sačinili program ili projekt ljudskog. Filozofije su totalnog čovjeka koncipirale pomoću svojih pojmova: um, svijest, sloboda, potreba i želja, sreća i punoća, alijenacija i dezalijenacija itd. Filozofija, dakle, u svojoj cjelini ostaje neizmjerno dragocjena i daleko je od toga da bi pripadala proteklim epohama i »predznanstvenom mentalitetu«. Filozofski projekt čovjeka mora se objektivno restituirati. Uputno je ispiti-

vati ga, kritizirati i kompletirati konfrontirajući ga sa »realnim«. Samo ovaj program omogućava da se analizira vrlo kompleksna »realnost«, čija kompleksnost dolazi odatle što ono moguće-također pripada realnom. Ova »realnost«, koja obuhvaća domene, specifičnosti, nivoe (realizacije i alijenacije), sačinjava ipak jednu cjelinu, budući da postoji ekonomsko, historijsko, sociološko, psihološko — a da se *praksa* ipak ne svodi da ekonomsko, historijsko, sociološko, psihičko itd.

Tako teorija prevladavanja omogućava neku vrstu *uzajamne kritike:* filozofije i filozofskog projekta od strane prakse — a prakse od strane filozofije shvaćene ne kao refleksija nego kao aktivnost, projekt i program ljudskog.

Ova interpretacija pretpostavlja da postoji historija filozofije, ali ne neka *autonomna* historija filozofije, odvojena od društvenog razvoja. Po ovoj interpretaciji, u filozofiji postoje tri elementa: problemi i pojmovi koje svaki filozof preuzima od svojih prethodnika i nastavlja ih razrađivati — zatim elementi koje crpe iz »realnosti« što ga okružuje, to jest iz prakse i ideologija svog vremena — i konačno, napor prema koherentnosti i totalitetu. Može se također reći da filozof izražava i formulira »realno«, to jest praksu svog vremena koju on parcijalno zahvaća, da u njoj otkriva manjkavosti (alijenacije) i, napokon, da razotkriva mogućnosti. Kada »realno«, to jest praksa, nadoknadi manjkavosti, aktualizira mogućnosti i predloži nove, svaka filozofija iščezava u dovršenom svijetu. Ona je prevladana. Podjednako je sa Hegelom, Marxom, sa cjelokupnom filozofijom. Ova interpretacija filozofske historije suprotstavlja se dakle nekim drugim koncepcijama: sistematskoj dihotomiji između dobrih i loših filozofija, između materijalizma i idealizma, tezi prema kojoj je svaka filozofija potpuno originalna cjelina, teoriji autonomne historije i filozofskog razvoja nezavisnog ili usmjeravajućeg (hegelovska teza).

Dakle, u ovoj perspektivi treba izučavati klasičnu filozofiju, ali ne kao muzej grešaka, nego radi toga da se iz nje izvuku pozitivne pouke. Pozitivna pouka podrazumijeva prije svega negativnu: radikalnu kritiku kao odlučujući moment filozofske meditacije. Zatim podrazumijeva metodologiju (teoriju logičkog uma, analitičkog uma, dijalektičkog uma). I konačno, ona podrazumijeva lik, prijedlog ili filozofski projekt totalnog čovjeka.

Između kraja klasične filozofije i praktične realizacije filozofije postoji prijelaz. On jest i bit će obilježen otkrivanjem i realizacijom novih oblika mišljenja. Osobito istraživanje *prakse* bez upadanja u empirizam i pragmatizam, uz otkrivanje njenih mnogostrukih aspekata, pretpostavlja eksplicitaciju forme mišljenja koju je inaugurirao Marx u *Kapitalu:* koherentnost ne u zatvaranju nego u otvaranju, metodičko istraživanje specifičnih nivoa i stupnjeva ljudskih aktivnosti itd.

Insistirali smo na trećoj interpretaciji jer je ona najmanje poznata. Čuveni su Marxovi tekstovi koji je odobravaju i oprav-

davaju, osobito onaj u djelu *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, gdje Marx tvrdi da proletarijat ne može ukinuti i prevladati sebe sama a da ne realizira filozofiju. Činjenica je da ovaj tekst (ovaj kao i mnogi drugi) nije bio shvaćen u toku jednog dugog razdoblja. Čini se ipak da ovi tekstovi određuju i izražavaju stav prema filozofiji koji se zatim integrira u marksističku misao. U kasnijim svojim djelima Marx se više ne vraća na filozofiju kao takvu. On je riješio problem. On ide naprijed. Da bismo ga dobro razumjeli, možda je potrebno »novo čitanje« Marxa. Treba se također podsjetiti da je marksistička škola u Frankfurtu poslije prvog svjetskog rata pokušala izvući iz zaborava ove tekstove i istaknuti tezu o prevladavanju. Napor u tom smislu, uništen dogmatizmom, nije dugo trajao. Po našem mišljenju, marksistički teoretičari ove škole nisu iz razmatrane teze izvukli ono što se odatle može izvući. Oni je možda nisu formulirali sasvim jasno, razlikujući je oštro od prve i druge interpretacije. Ne čini se da su oni uočili nove zadatke u čitavom njihovom opsegu: iznijeti na vidjelo »filozofski projekt« — nastaviti njegovu kritičku razradu — izvršiti »uzajamnu kritiku« prakse od strane filozofije i filozofije putem prakse — analizirati praksu — unaprijediti novu formu mišljenja itd.

Ovom prilikom važno je naglasiti da samo treća interpretacija omogućava da tražimo kriterij društvenog razvoja. Prva interpretacija daje mogućnost samo da se utvrde činjenice; ona ne zasniva ni radikalnu kritiku dovršenog, ni istraživanje o mogućem, ni prijedlog neke mogućnosti, ni procjenjivanje. Što se tiče druge, ona nas možda snabdijeva pedagoškim i ideološkim instrumentima; ali ona se zatvara u sistem. Ona jedino predlaže potčinjavanje filozofsko-političkom sistemu.

Polazeći od treće interpretacije, možemo zapitati: »Kako filozofski prijedlog ili projekt ulazi u praksu? U kojoj mjeri i do koje tačke? Kako je filozofski prijedlog dopunjen, konkretiziran i realiziran? Ako se to dogodi, kako i zašto se od toga projekta odstupa, ili se on mijenja? U čemu se u tom pogledu sastoje greške, zablude, nesporazumi?

II. *Svakodnevni život i socijalizam*

Prethodno smo ocrtali tek prvi obris, izvjesni slijed tvrdnji koje za nas sačinjavaju osnovne svakidašnje datosti.

Bacimo sada brzi pogled na ono što je novo u suvremenom svijetu poslije Marxa i poslije Lenjina. Ima sigurno mnogo novina u svijetu; ne samo da je socijalističko društvo velika novina, nego se mnoge stvari događaju u ovom buržoaskom društvu, gdje se djela Marxa i Lenjina, koji su nekad bili proskribirani i prokleti, izdaju danas u kolekcijama s velikom nakladom, kao »džepne knjige«! To je novina čiji dvosmisleni karakter lako možemo uočiti. Ako se marksizam širi, ako je Marx tako široko prodro, nije li to zato što je marksistička misao izgubila svoju snagu, što je djelomično umrtvljena?

Među predviđenim ili nepredvidljivim novinama citirajmo nasumce: tehnički razvoj i pojava tehnološke alijenacije — jačanje države u čitavom svijetu (osim u Jugoslaviji) — važnost i utjecaj »mass media« itd.

Čini se da dva nova fenomena zaslužuju dublje ispitivanje. To ispitivanje iznijelo bi na vidjelo njihovu povezanost koja nije uočljiva na prvi pogled. Radi se najprije o rasprskivanju jedne drevne socijalne forme koja se činila vezana uz ono što je bitno u socijabilitetu grada. U nizu velikih razvijenih zemalja, a naročito u kapitalističkim zemljama, grad eksplodira na sve strane. Time se postavlja presudan problem: iznalaženje novog urbanizma. Radi se zatim o kristalizaciji jednog sve jasnijeg definiranog nivoa prakse svakodnevnog života.

Nije tako lako izložiti u čemu se sastoji svakodnevni život. Postoji banalan način da se definira svakodnevni banalitet: opis i inventar predmeta, analiza porodičnog života. Ostavimo po strani ove banalitete. Svakodnevnica je nešto suviše jednostavno, suviše blisko. Mi smo u njoj — i nismo u njoj. Omladina, studenti — još nisu ušli u nju. Intelektualci ostaju uvijek ponešto izvan svakodnevnice, a filozofi se hotimično smještaju po strani, u toliko što oni sačinjavaju filozofski svijet koji suprotstavljaju nefilozofskom svijetu, svijetu neznanja, gluposti ili ludosti, svijetu empirizma ili svakodnevnog. Onom za što je Marx jasno izjavio da se nalazi na putu prevladavanja. Kad je riječ o onima koji su ogrezli u svakodnevnom, oni pokazuju predominantnu težnju da ga ne vide, da pobjegnu iz njega. Ovu težnju zadovoljavaju (prilično loše) kino, sentimentalna štampa, ženska štampa, ferije, dokolica. Na koncu, kao posljednje i veoma važno, svakodnevno se ne može definirati biološkim potrebama: jelom, pićem, spavanjem, razmnožavanjem. Presudni su društveni i kulturni modaliteti zadovoljavanja ili nezadovoljavanja.

Evo kako izgleda analiza svakodnevnosti u nekoliko razdoblja:

a) Prije kapitalizma, u svim ili gotovo svim društvima (uključujući i arhajska društva), svakodnevno nije postojalo na onaj način kako ga mi doživljavamo. Prožimao ga je izvjesni stil. Taj stil, na koji nailazimo i u samim upotrebnim predmetima, potjecao je od religije i sakralnog, od odnosa ljudskih grupa sa zemljom, gradom, ukratko, od »kulture«, kako bismo mi rekli. Ništa on nije ostavljao izvan sebe, ni jednu gestu, osjećaj, odnos, ni jednu stvar.

b) Kad je naglašena podjela rada, kad su zavladali roba i novac, zna se da su ljudskim odnosima zagospodarile stvari; koje uostalom ne dospijevaju do toga da u potpunosti postanu stvari; one ostaju društveni odnosi koje one odvlače na put alijenacije i, u krajnjoj liniji, reifikacije. U konkurentskom kapitalizmu novac počinje proizvoditi sve svoje konzekvence. Svakodnevno najprije gubi svoju vezu sa religijom, zatim sa stilom (koji

nestaje), sa kulturom (koja se odaljuje u visine). Svakodnevno — to je već konstantan odnos ljudske osobe sa novcem, sa zahtjevima novca i novčanom potrebom. Pojedinac je žrtva podjele rada. To je neprekidni odnos sa »svijetom predmeta« koji su postali robe što ih proizvodi tržište bez obzira na »realne« potrebe, ignorirajući ljudske želje.

Malo po malo svakodnevno se konsolidira kao nivo društvene realnosti, (sve više i više) ispod državnog, kulturnog i estetskog.

Međutim, tokom 19. i početkom 20. stoljeća proletarijat je sačuvao etiku dobro obavljenog rada i dostojanstva u radu. Ova etika i dalje prožima i preobražava svakodnevnicu radničke klase. Za nju postoji provalija između dobrote siromašnih i zloće bogatih. »Klasna svijest« ujedinjuje etičke elemente porijeklom iz obrtništva sa revolucionarnim elementima. Ona ipak dosiže krajnju oštrinu. Što se tiče buržoazije, ona je primila od aristokracije — modificirajući je za svoju upotrebu — izvjesnu ideologiju »distingviranja« koja u najboljem slučaju uspijeva da joj dade dostojanstveno držanje što služi kao nadomjestak za izgubljeni stil. Konačno, za vrijeme ovog perioda, postoji stara društvena forma, grad. On održava grupe i klase u konfliktnom ali aktivnom jedinstvu.

Svakodnevnost nije dospjela da se potpuno kristalizira u ovim društvenim okvirima.

c) Tada dolazi neokapitalizam. Umjesto da prepusti proizvodnju riziku tržišta, on proučava tržište i nastoji ga organizirati. U tu svrhu ne zadovoljava se više time da konstatira potrebe. On ih prekraja prema svojim zahtjevima. Potrošač je proizvod onih koji posjeduju sredstva za proizvodnju. Oni iskorištavaju publicitet i propagandu, međusobno nerazdvojivo povezane.

Na posljedice robne proizvodnje u konkurentskom režimu nadovezuju se, dakle, posljedice organizacije tržišta. Na alijenaciju, koja se u krajnjem slučaju definira reifikacijom, nadovezuje se »derealizacija«, kao krajnji rezultat robe koja je svoju domenu proširila i na potrebe i osjetilne doživljaje ljudskih bića.

I sami osjetilni doživljaji stavljeni su u prodaju. Kino i televizija omogućili su ovo značajno proširivanje koje je popraćeno obrađivanjem ljudskih svijesti posredstvom njihovih senzornih elemenata. Vizuelnim senzacijama najlakše je manipulirati, prodavati ih i iskorištavati, zatim dolaze auditivne, pa gustativne senzacije. Seksualno je objekt trgovine samo u vrlo prostačkoj formi. Olfaktorno, naprotiv, u profinjenim formama. Vizuelno i audio-vizuelno dolaze, dakle, u prvi plan.

Društvo koje poznajemo u Francuskoj po njegovoj praksi prodaje masovno spektakl istovremeno kao robu i kao sredstvo dominacije. To je ono što nazivamo »loisirs« (»dokolice«). Zato sve postaje spektakl. Svijet se pretvara u spektakl koji se odvija pred očima i ušima pasivnih gledalaca, neučesnika koji su izvan

događaja. Gledalac kao takav nije ili više nije »kondicioniran«. Ovaj oblik potčinjavanja je grub. On je derealiziran: čisti pogled na čisti spektakl.

To nije sve. Organizacija, koja se proširuje na potrebe čovjeka kao potrošača, pribjegava analitičkom umu koji je već učvršćen organizacijom i podjelom rada (tehničkom i društvenom).

Organizacija razdvaja aspekte svakodnevnog života. Ona disociira funkcije u ovoj svakodnevnici već određenoj kao takvoj. Te su funkcije: rad, stanovanje, privatni i porodični život, slobodno vrijeme. Tako funkcionalna koncepcija svakodnevnog određuje strukturu. Funkcije se razdvajaju u prostoru kao i u vremenu. Uz ostale posljedice odatle rezultira eksplozija grada koji je predstavljao upravo jedinstvo tih funkcija i njihovo podređivanje višim aktivnostima. Moderan čovjek, u Parizu i drugdje, radi ovdje, stanuje tamo i razonođuje se kako može, po mogućnosti na drugom mjestu i čak što je moguće dalje.

Svakodnevno se kristalizira disociirajući se, ili radije, u tim disocijacijama i putem njih. Doista, područja svakodnevnog posjeduju opće osobine, u svojoj odvojenosti i samom činjenicom svoje odvojenosti. Koje su te opće značajke? Pasivnost, nesudjelovanje, pretvaranje u spektakl. U slobodnom vremenu slike se sručuju na inertne i fascinirane pojedince. Na području rada centri odlučivanja se udaljuju; proizvodni proces nije više razumljiv onima koji rade; sam rad se mijenja (postaje nadziranje, rukovanje prekidačima, kontrola — pri čemu je onaj koji kontrolira i sam kontroliran). Napokon, u porodičnom životu i u stanovanju, pojedinci i grupe dobivaju izvana stanove, urbanu organizaciju, trgovačke proizvode.

Ova analiza zahtijeva sada niz napomena.

U prvom redu, da bi se otkrilo svakodnevno i još više, da bi se upoznalo, treba ga osporavati. Čak i odbaciti ga. Odbacujući ga, mi ga opovrgavamo i spoznajemo. Radikalnoj kritici pridružuje se htijenje da se ono preobrazi, kako bi se u njemu otkrila sakrivena blaga. Svakodnevno — to je istovremeno bijeda i veličina, siromaštvo i bogatstvo modernog čovjeka.

Drugo, na tome putu (odbacivanja) osporavanje se usmjerava protiv kulture odvojene od »života«, protiv države koja se izdiže iznad cjelokupnog društva. Osporavanje tako dostiže negativitet. Ono postaje totalno a ostaje konkretno.

Treće, radnička klasa vrši svoju ulogu osovine i jezgre osporavanja — negacija postaje revindikativna akcija, dakle praksa. Međutim, oko ove osovine i ove jezgre grupiraju se snage koje osporavaju: omladina, žene, intelektualci. Tu cjelinu treba uzeti u obzir. Ona također teži da dostigne totalitet. Odatle slijedi da tradicionalne snage revindikacije, one koje se tiču nadnica i radnih mjesta, postaju nedovoljne. Naglasimo naročito: one su nužne i bitne, jer se odnose na proizvodnju, i kada dostignu visoki nivo, one dovode u pitanje način proizvodnje. Međutim, ono što

se tiče svakodnevnog života u njegovoj cjelini, postaje sve značajnije. U stvari neokapitalizam pretendira na to da proizvodi za ljudske potrebe, dok on zapravo prekraja individualne potrebe a društvene ne poznaje. Što se tiče socijalizma, on se izričito definira proizvodnjom za društvene potrebe. U svakom slučaju dakle, teorija se više ne može zadovoljiti samim pojmom proizvodnje, proizvodnog rada i načina proizvodnje. Ona treba da se proširi dotle da povede računa o potrebama i cjelokupnosti svakodnevnog.

Istaknimo činjenicu da taj pojam svakodnevnog nije ni ekonomski, ni sociološki, ni historijski, ni psihološki. On je sve to, a osim toga on omogućava da se u pravom trenutku pronađu parcijalne odredbe: ekonomsko, sociološko, historijsko itd. To je, dakle, ujedno totalni pojam i nit vodilja za istraživanje jednog razbijenog i razdvojenog totaliteta — suvremenosti. On u isti mah zahvaća realno i moguće.

A sada možemo razumjeti osebujnu mješavinu koju predstavlja suvremeni čovjek u velikim industrijskim zemljama. Ona sadrži *zadovoljavanje* (elementarnih potreba) i *nezadovoljavanje* (finijih ili uzvišenijih želja koje se čak ne dospijevaju ni formulirati usljed brzog opadanja umjetnosti). Ova mješavina uvjetuje suvremenu *nelagodnost*. Nelagodnost izražavaju i ispoljavaju, prihvaćaju je ili odbacuju, gorespomenute grupe koje nisu društvene klase nego se povezuju sa polariziranim klasama. To su: omladina, žene, mladići i djeca, intelektualci. Većina takozvanih »vrijednih« djela izražava nelagodnost izrazima više ili manje adekvatnim, više ili manje pesimističkim.

Da se teorijski izrazi ova nelagodnost, bitan je jedan pojam, pojam ambigviteta. Svakodnevno i nelagodnost u svakodnevnom doživljavaju se kao ambigvitet; čak i kad analiza rasvijetli taj ambigvitet, čak i kad ga razara. Ambigvitet se definira kontradikcijom — zatvorenom, prigušenom, neprimjetljivom i tako zadržanom u nerazriješenom stanju.

Opća nelagodnost, koju više ili manje osjeća ova ili ona grupa, kristalizira se u ovom ili onom posebnom pitanju; kao što su stanovanje i urbanizam, ili na primjer odgoj i obrazovanje omladine. Ljudi ne prihvaćaju svakodnevnicu, i u većini slučajeva etika i dominantna kultura preporučuju im prihvaćanje, rezignaciju, pasivnost.

Možemo se nadati da će, zahvaljujući povoljnom stjecaju prilika, jedna primjerena strategija uspjeti da usmjeri elemente osporavanja i odbijanja. Ovo bi moglo snažno pridonijeti revolucionarnoj situaciji u naprednim (visoko industrijaliziranim) kapitalističkim zemljama, jedinima o kojima se ovdje radi.

Tako smo stigli do drugog kriterija: društveni razvoj i socijalizam mogu se i moraju se boriti protiv tako definirane svakodnevnice — disociirane, funkcionalizirane, strukturirane — kao i protiv disocijacije ljudskog bića. Oni mogu i moraju da je od-

biju. A ako ona već postoji, oni je mogu i moraju radikalno preobraziti, obnavljajući jedinstvo *shvaćanja* i *djelovanja*, čina i spoznaje. To bi značilo jedinstvo svijesti i aktivnosti u jednoj višoj praksi. Ovaj cilj mora i može omogućiti da se zagospodari svakodnevnim. Čovjek mora zavladati svojim svakodnevnim životom, to jest postati njegov gospodar. Tu je eto jedna definicija i nova dimenzija slobode.

Svakodnevno postaje dakle političko. Njegovi problemi moraju ući u političke programe. Oni tu ulaze različitim putovima, na primjer putem problema urbanizma. Ovi golemi problemi, koji su dosad općenito rješavani na loš ili osrednji način, teže da *prevladaju* razdvojenost politike i svakodnevnog. Pritisak činjenica i ljudi vrši se u tom smislu. Isto je tako sa problemima obrazovanja i odgoja.

Istina je da je staljinizam htio izvesti spajanje svakodnevnog i politike. On je apsorbirao svakodnevnicu u politički život, dajući politički karakter svakom aktu i svakoj gesti. Ono što ovdje predlažemo, tačna je suprotnost staljinizmu: to je resorpcija političkog u transformiranoj svakodnevnici. To je na nužan način vezano sa odumiranjem države!

III. *Elektronske mašine i bazične organizacije*

Istraživanje kriterija omogućilo nam je možda da bacimo izvjesno svjetlo na socijalizam, ili bar na njegov teorijski pojam. Ovaj pojam se u stanovitoj mjeri transformira, premješta se, obogaćuje se. On se historizira i varira. On se smješta tamo gdje se sastaje više putova, više smjerova misli, s obzirom na realnost i na nove uvjete. Revolucija se više ne suprotstavlja na inkompatibilan i antagonistički način reformama, kao ni transformacija evoluciji, ni socijalizam kapitalizmu, kao blok nasuprot bloku, bez zajedničkog nazivnika. Napose, revolucionarna transformacija pojavljuje se - za refleksiju koja proučava čitav društveni razvoj u cjelini — kao ansambl reformi i k tome jedan odlučan politički akt koji oduzima buržoaziji vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju i upravljanje društvenim poslovima.

Poslije Oktobarske revolucije Lenjin je jednostavno i snažno definirao socijalizam formulom: »Sovjeti plus elektrifikacija«, to jest produbljena politička demokracija, razvoj ruske ekonomije i modernizacija zemlje. Što danas preostaje od ove aspiracije? Koliko ona vrijedi za razvijene industrijske zemlje?

Pojam produbljene političke demokracije ostaje isto tako opravdan kao i prije pola stoljeća, a pojam »savjeta« (sovjeta) ima isti značaj. Primijetimo ipak da je jugoslavensko iskustvo samoupravljanja uspjelo da obogati pojam fundamentalne demokracije. S druge strane, pojavila se evidentna potreba zastupa-

nja svih interesa i svih grupa, premašujući reprezentiranje proizvođača i radnika kao takvih, ali ne slabeći njegovo bitno obilježje. Društvene potrebe premašuju potrebe proizvođača kao takvih, a proizvodnja u socijalizmu treba da se doista podredi društvenim potrebama. I ovdje je jugoslavensko iskustvo nezamjenljivo.

A elektrifikacija? Ona već odavno ne može biti lozinka i simbol tehničkog napretka. Što danas daje program i simbol? Elektronika, kibernetika. Pridajmo ovim terminima sav njihov opseg. Znanstvena spoznaja postala je, uz ostale pobjede, spoznaja i teorija *informacije*. Strojevi mogu prikupiti i složiti na koherentan način golem skup prirodnih i ljudskih činjenica.

Razmislimo o tome. Strojevi, obrada primljenih informacija, neophodni su za konstruiranje planova i programa. Sami po sebi, oni daju opasnu moć onima koji njima rukuju i raspolažu. U najboljem slučaju, oni upućuju na odluku viših vlasti u manipuliranju mašinama i ljudskim svijestima. Oni dakle, nose u sebi opasnost da posluže kasti tehnokrata i političkih diktatorskih šefova. To su neophodna sredstva i opasni instrumenti. Kako se njima služiti? To jest, u službu kojeg cilja ih staviti? Odgovor glasi: u službu društvenih potreba, o kojima se na društvenoj bazi mogu pribaviti informacije, da bi se usporedile i razradile u jedan plan ili program, na vrhu.

Zasebno uzeti, bazični organizmi mogli bi se zaplesti u nerazrješiv kaos; oni bi se mogli pojaviti i nestati, vegetirati ili pokušati da se nametnu. Uputno je, dakle, promatrati ih najprije kao izvore informacija, da bi se zatim iz opće konfrontacije činjenica izveo plan i program koji se pomoću njih može primijeniti.

Bez programiranja, za koje su moderni strojevi neophodni, *bazična* demokracija riskira da se izjalovi. Bez takve demokracije, tehnokrati i državne vlasti koje odlučuju, prisvajaju strojeve i programe. Danas se, dakle, može predložiti nova formula da bi se definirao socijalizam: »demokracija putem kompleksne mreže bazičnih organizama — elektronski strojevi i tretiranje informiranja kao programskih datosti. . . «

Jasno je da se ovi elementi socijalizma neće sjediniti bez konflikta. Da bi se otkrile suprotnosti, formulirali problemi, predložila i prodiskutirala rješenja, da bi se izabralo jedno od rješenja potreban je »treći termin«: politički organizam i sredina. Nije li to uloga Partije? Pod uvjetom, naravno, da je definiramo kao političko mjesto i sredinu, po njenoj ulozi: jasno osvijetliti suprotnosti (a ne ih prikrivati) — otvoreno raspravljati i javno predlagati rješenja (a ne ih nametati).

Treba li naglasiti da ova rješenja i hipoteze imaju smisla samo za razvijene, visoko industrijalizirane zemlje? Ona se odnose na izvjesne aspekte suvremenosti, to jest epohe u kojoj

tehnika nastoji da na najvišem stupnju zavlada društvom i ljudima, kao što im omogućava da zagospodare prirodom, ali ne da prisvoje i svoju vlastitu prirodu.

Po našem mišljenju, danas se jedan od naših osnovnih problema sastoji u tome da izradimo model socijalističkog društva koji bi se mogao primijeniti (to jest koji je podesan da uđe u praksu) u Evropi, u industrijaliziranim evropskim zemljama. Mi smo podsjetili samo na neke aspekte tog problema i njegovih rješenja. Na drugima je da prouče ostale aspekte. Mi smo se zadržali na onima koji se tiču svakodnevnog života.

(Prevela Sonja Popović - Zadrović)

SOCIJALIZAM I KOMUNIZAM

Danko Grlić

U ovim marginama uz dva centralna pojma suvremene teorije i prakse i, prije svega, utvrđivanja njihovog međusobnog odnosa, apstrahirat ćemo od svekolike konkretne političke aktivnosti u okviru onih stranaka što sebe, u svrhu označavanja vlastitih programa, s manjim ili većim pravom, zovu socijalističkim ili komunističkim. No ne činimo to ni u kojem slučaju stoga što bismo smatrali da je potrebno ili uopće moguće teoretska ili filozofska razmatranja potpuno odijeliti od historijski relevantnih, konkretnih, stranačkih, klasnih i političkih situacija. Učinit ćemo to ipak među ostalim i zato što je često upravo isprepletenost i protivurječnost putova političkih partija i njihovih pripadnika, njihove taktike, kombinacija i metamorfoza — u kojoj pokatkad dokoni lordovi sebe zovu socijalistima, radnici dioničarima, a kineski dogmatici komunistima — toliko zamutila te pojmove da je na neki način opet postalo potrebno o njima raspravljati u sferi njihove teoretske, pa ako želite i idealne, pojmovne čistoće — kao o pojmovima koji treba da u principu označe dvije etape, dva društva, dvije formacije s određenim elementarnim i idejnim i zbiljskim pretpostavkama. Bit će dakle ovdje riječ o nekim principijelnim idejnim reperkusijama koje u suvremenim uvjetima proizlaze iz postavljanja onih pojmova što ih Marx u *Kritici Gotskog programa* zove višom i nižom fazom komunizma, a Lenjin kasnije terminima koji su i danas općenito u upotrebi: socijalizam kao prelazna faza i komunizam kao cilj tog prelaznog puta.

Marx, osnivač doktrine i prakse koja je nerazdvojno vezana uz pojam komunizma, u stvari malo govori o društvenoj formaciji koja bi mogla s pravom nositi to ime, a često je čak vrlo skeptičan — smatrajući to pomalo i skolastičkim pitanjem — prema pokušajima i uopće mogućnostima deskripcije takvog budućeg društva. No mjesta iz Marxovih djela u kojima se govori o te dvije etape u razvoju društva dobro su poznata i daleko više citirana — a to nije sasvim slučajno — od svih drugih

njegovih, nesumnjivo značajnijih filozofskih teza o konstitutivnim elementima za buduće očovječenje čovjeka i njegova društva. Upravo tih nekoliko rečenica postale su devize koje u njihovoj apstraktnoj formi priznaju danas kao svoje i potpunoma divergentni idejni, socijalni i politički pravci. No, premda se iz ostalih, prije svega nekih fundamentalnih teza ranog Marxa, danas mogu u osnovnim crtama označiti teoretski temelji onog što je Marx doista podrazumijevao pod tim pojmovima, nama u ovom slučaju i nije bitno to da »rehabilitiramo« »pravog« Marxa i da ga lišimo svih onih naslaga koje su se godinama, prikrivajući njegovo izvorno učenje, na njemu nataložile. Nama je — kao što smo i rekli — prije svega stalo do toga da pokušamo osvijetliti *suvremenu* situaciju u odnosu na ta dva pojma, situaciju koja je promijenjena ne samo zbog konkretnog iskustva dugogodišnjeg postojanja socijalizma, već i zbog novoiskrslih smetnji, otpora i ograničenja, novih oblika borbi za afirmaciju naprednog i ljudskog, a samim time i novog smisla postojanja i pravca kretanja čovjeka našeg stoljeća.

Htio bih unutar ovo nekoliko teza odmah u početku ustvrditi kako mi se čini da je danas sve više postalo jasno da sa socijalizmom ne možemo niukoliko poistovetiti samo neko prelazno, relativno kratko, takoreći provizorno stanje koje nas kao nezaobilazna etapa neminovno i sigurno, gotovo automatski prebacuje u novo stanje, stanje trajne radosti, punog, beskonfliktnog humaniteta, mira, sreće, gdje se sve potrebe ispunjuju, gdje je čovjek konačno i neopozivo neotuđen, gdje cvatu lijepe umjetnosti i još ljepše znanosti i gdje se po sebi razumije da je sloboda svima garantirana kao što to nije bila nikada u »prethistoriji«. Isto tako mi se čini da je danas postalo jasno kako se u ime tog ideala — kome kao da se nikako ni ne približujemo — kako se zbog tako iluzorno postavljenog cilja ne mogu više opravdati suvremena stradanja. Drugim riječima, sve više ulazi u svijest suvremenog čovjeka da cjelokupni humani sadržaj, da cjelokupni kvalitet strukture tzv. socijalističkog provizorija, kao tobožnjeg sredstva za korak u novo društvo — ne može biti irelevantan, već štaviše konstitutivan — za tzv. komunističku formaciju, tu konstantu, svrhu, cilj cjelokupnog kretanja.

Kad kažem »konstitutivan«, time želim ujedno otvoreno reći da smatram kako od kvalitete tog navodnog sredstva isključivo ovisi i kvaliteta cilja. Često se, međutim, još uvijek razlike između pojedinih putova u komunizam svode samo na akcidentalne divergencije u načinu, u specifičnoj metodi postizanja tog zajedničkog, univerzalnog cilja. Tako se ponekad tvrdi da npr. i kineski i naš socijalistički put sigurno i nesumnjivo vode jednom te istom, identičnom cilju: izgradnji komunističkog društva. Sredstva su, doduše, priznat će se sa žalošću, drugačija, ali svrha je kretanja posvema zajednička, meta svih napora ista. Pa ako se i sredstvima prilazi radikalno kritički, cilj ostaje sakrosanktan: u njega, u njegovo ostvarenje, u njegove kvalitete nitko, pa ni oni naj-

smioniji, ni ne pokušavaju sumnjati. Ne pitamo se pri tom, čini se, kako bi nas doista — nakon neke imaginarne plovidbe na lađi u kojoj bi svi putnici prestali, u grubosti života, uopće ljudski misliti i osjećati, — moglo čekati na obzorju neko novo obećano kopno humanuma? Kakav to može biti cilj ako smo zbog njegova dostizanja upotrijebili njemu suprotna sredstva? Ili: kakav će biti i kakav može biti komunizam ako socijalizmom harače bezdušni i beskrupulozni birokrati, ako kult ličnosti stvara stalno samo atmosferu opće dvoličnosti ili bezličnosti? Stoga ne treba da nam izazovu samo ironičan podsmijeh i asociraju manje ili više duhovite dosjetke kineske tvrdnje da su oni već zakoračili u komunizam. Stvar je mnogo tragičnija u svojoj bolnoj istinitosti: kineski socijalizam, ako nastavi putem kojim je krenuo, doista će stvoriti i može stvoriti samo kineski tip »komunizma«.

U tom bi smislu bilo možda opravdano da se zapitamo koliko u principu dobiva na aktuelnosti ona, nekad oportunistička deviza da cilj nije ništa, a da je sredstvo sve. Ta bernsteinovska parola bila je svojevremeno znak idejne sljepoće, besperspektivnosti, opadanja revolucionarnog entuzijazma u jednom vremenu u kojem je nužno bilo predočiti neki ideal, neko carstvo slobode i sreće za sve ponižene i uvrijeđene, carstvo korjenito novih međuljudskih odnosa, u kojem je bilo potrebno postaviti cilj, svrhu i kao uspješno sredstvo za borbu protiv bezdušne eksploatacije, kad se osjećala potreba da bude upaljeno stalno neko daleko svjetlo kako bi se u mraku mogao raspoznati pravac kretanja. Jer tada zamračiti realnim konfliktnim elementima ono što dolazi kao spas i izlaz iz tame bespuća ili čak uopće staviti pod znak pitanja, a samim tim i obezvrijediti sigurne perspektive budućeg — ili ih naprosto — u toj dolini suza, muka, neobrazovanosti, životinjskog — svesti samo na realno ostvarljivo carstvo — moglo je ponekad značiti onemogućavanje uspjeha svake akcije. U tom smislu mit o zemlji obećanoj na ovom ili onom svijetu nije morao igrati samo negativnu, pasivističku ulogu, već, štaviše, ulogu pokretača, ideala koji nosi, pobuđuje želje, odgoni rezignaciju, jača šake u borbi protiv beznađne, slijepe sivoće svakidašnjice.

Pitanje je, međutim, koje ostaje otvoreno, da li je to još uvijek danas tako. Da li danas još uvijek — i nakon sretnih i nakon gorkih iskustava (čija je gorčina ublažena jedino time što su razni mitovi satrti u prah i definitivno demitologizirani barem u načinu mišljenja nekih istinskih slobodnih socijalista i komunista i lijeve inteligencije Istoka i Zapada) — je li, dakle, danas još uvijek potreban vrlo često iluzionistički karakter koncepata budućeg? Ili se taj iluzionizam mora svakim danom sve radikalnije deziluzionirati upravo u ime onoga što je danas i ovdje potencijalno već prisutno, što je kao realitet sadašnjosti nerazdvojan dio budućnosti, utkan u sve ono što će čovjek i čovjekovo društvo jednom biti i što uopće može biti, što je prva premisa ne samo za ono »kad« će biti, već i za ono »kakvo« će biti. Tek tada ćemo do konca negirati kršćansko eshatološko zahtijevanje žrtvi

za buduće, tek tada ćemo nasuprot žrtvovanju za ono što je još neviđeno, žrtvovati samu tu planski osiguranu iluzionističku ružičastu budućnost u ime same zbilje, u ime onog »ovdje« i »sada« koje je jedina zbiljska odskočna tačka budućnosti. Jer samo takvo »ovdje« i »sada«, samo njegovo »kako« i »šta« može postati temelj realno novog. Stoga ovo danas ne može biti ni carstvo askeze i vladavine ograničenih mediokriteta koje bi nas sutra dovelo do svog bogatstva nesputanosti, ono ne može biti kasarna koja će nas uvesti u misaono oslobođenje, vladavina zakulisnih idejnih direktiva, denuncijacija i moralno zgužvanih doušnika koja nas vodi u samostalno izgrađene ličnosti, carstvo mržnje koje nas približuje ljubavi, policije koja omogućuje slobodu, nehumanog koje otvara vrata humanom. Jer tko će i u ime čega graditi buduće društvo kao domovinu humaniteta, tko će nam i odakle pokloniti takva graditelja ako čovjeka danas osakatimo i stvorimo imunim za sve ljudsko, odakle da nam, ako ne iz neba, padne takav novi čovjek ljubavi, zanosa, taj humani čovjek tog humanog društva? Jer na zemlji se — ako bismo ga sveli na iscrpljujuće materijalno tavorenje, na prinudu, suhu disciplinu, idejnu kastraciju — sigurno tada više ne bi mogao naći. A zar da čekamo na to da mu u jednom iznenadnom vrhunaravnom trenutku bog prosvijetli pamet i oplemeni dušu?

Često se i prečesto danas još uvijek cilj mitologizira do apsurda, potpuno razdvaja od puta koji njemu vodi, pa se svatko tko nedovoljno uviđa da su za taj cilj neophodna sredstva prinude anatemizira kao onaj koji sumnja — smrtnog li grijeha — u same ciljeve komunizma. U časopisu »Problemi mira i socijalizma« doktor filozofskih nauka S. Kovaljov — koji inače vrlo dobro polemizira sa nekim kineskim dogmatskim tezama — nedavno je napisao: »Tko istupa protiv revolucionarne prinude kao objektivno neizbježnog i neophodnog sredstva borbe za komunizam, taj u stvari istupa protiv ciljeva komunizma«. Ne opravdava li se tako u ime sakrosanktnog, uzvišenog cilja, prinuda suvremenosti, ne prijeti li se time u ime budućih sadašnjima, ne dozvoljavaju li se u ime cilja njemu suprotna sredstva, i ne srozava li se zapravo u ime slobodnog komunizma socijalizam na provizorij prinude i neslobode? No nije li u principu takvo fiktivno upućivanje na ciljeve, takvo stvaranje određenih umjetnih napetosti i raskoraka između cilja i sredstva, također i veo kojim se zaogrću nedostaci suvremenog života, idejni surogat kojim se žele ispuniti praznine zbilje?

Mislim da je u vremenu u kojem živimo ponovo potrebno da se komunizam kao koncept budućeg iz zamišljenog stanja neke trajne radosti, općeg zadovoljstva, ispunjenja svih potreba i pune harmonije — pretvori u realni koncept društva koje u sebi, u novom obliku, nosi mnoge kataklizme suvremenosti i koje izrasta iz svih protivurječnosti, konflikata, muka i bolesti čovjeka našeg vijeka, čovjeka čija su pitanja drugačija, potrebe raznolikije, razapinjanja i dileme promijenjene od vremena kad su kla-

sici stvarali ideale nove zajednice. Tko je mogao predvidjeti sve te devijacije, sva ta, često vrlo duboka socijalna deformiranja, nacionalna ugnjetavanja, ispoljavanja najtamnijih šovinističkih strasti, genocid, tretiranje idejnih i političkih protivnika gore nego kriminalnih zločinaca, kao i sve druge strahote dehumanizacije, ličnog terora, sivila birokracije, vladavine kaste i primitivizma u okviru principijelno najhumanijeg i najslobodnijeg sistema socijalizma i u ime najsnažnijih i najslobodnijih umova kao što je bio Marx? A zar staljinizam nije značio i zar u nekim modificiranim oblicima u pojedinim zemljama i danas ne znači sve to? Upravo zato — nakon tih iskustava — i sumnje, i patnje, i boli čovjeka danas nisu iste kao prije stotinu godina. Štaviše, danas se sve više uviđa kako one nisu rezultat samo nekog privremenog nereda, ili neke ekonomske ili idejne nerazvijenosti, nedovoljne svijesti — ili »svjesnosti« ili pak nedovoljne proizvodnje — kako se to želi naglasiti u nekim pedagoško-političkim tezama. Doista, čovjek suvremenih kretanja u socijalizmu ne misli više da su mnogi još uvijek otvoreni problemi rezultat takvog privremenog, slučajnog nereda koji bi samo daljnjom automatizacijom i tehnifikacijom, daljnjim razvojem snaga proizvodnje i nastankom nove ere i njenog reda bio definitivno uklonjen. Pitanje bolesnih ličnih ambicija, volje za moći, pojavljivanja vodećih nacija i ekonomsko iskorištavanje manjih naroda, zakulisne likvidacije političkih neistomišljenika, kao i razne druge moralne deformacije — sve to neće moći tako lako iščeznuti samo po sebi u nekoj novoj eri, bila ona ne znam kako privredno razvijena i etiketirali je mi imenom koje nam drago. Osim svega toga valja uvijek imati na umu da ne samo što ostaju pitanja koja će uvijek iznova mučiti čovjeka dok kao čovjek postoji — a bilo bi to strašno osiromašenje kad bismo postigli takvo stanje u kojem bi prestao na njih reagirati i osjećati ih — već je pitanje koliko može uopće postati realan takav harmoničan koncept društva u kojem bi svatko bio zadovoljan, u kojem bi doista bila realizirana deviza »svakome prema njegovim potrebama«. Zašto smo, uostalom, tada kad smo u svojim idejnim projekcijama tek stupili na prag povijesti, zašto smo u komunizmu (a u nekih čak već i u socijalizmu) dijalektiku sukoba i protivurječja zamijenili s mirnom harmonijom logičnog ispunjenja sviju potreba? Zašto smo zaustavili povijest tamo gdje ona treba tek da otpočne?

Kad je riječ o zadovoljenju potreba ne bismo, mislim, smjeli smetnuti s uma ni to da historija pokazuje kako su određene klase, pa čak i manje grupacije, uvijek smatrale da se bore za prava i potrebe čovjeka kao takvog — pa su se stoga — pozivajući se na svoj idealni koncept — uvijek identificirale sa onima koji donose sreću, slobodu, blagostanje čitavom čovječanstvu, koje, drugim riječima, donose zadovoljenje *svih* potreba. No svaka od tih historijskih grupa ili klasa iz svoje perspektive, iz aspekta svojih potreba, pa i svojih nedostataka, svojih težnji, iz vlastitih muka, problema, iz tegoba koje upravo njih pritišću,

formulira i svoj ideal, svoj cilj, konačno, najbolje, definitivno stanje društva što će predstavljati vrhunac historije, gdje će se historija završiti, a ne prava historija tek početi. Stoga i nije čudo što je za ekonomski i idejno sputanu građansku klasu u feudalnim odnosima postao ideal sloboda: govora, tržišta, izbora stvari, sloboda konkurencije i uopće ekonomske i idejne akcije. Isto tako nije ništa neobično što je jednom dijelu najgrublje eksploatiranog i bezdušno pauperiziranog proletarijata, nagonjenog na četrnaestsatni radni dan ideal budućeg društva — da opišemo ponešto vulgarno određene tendencije — postao pun stol i nerad, materijalno obilje, užitak u svim osjetilnim nasladama, zadovoljenje svega onog što Marx s pravom zove životinjskim, a istovremeno osveta puna gorčine prema svima moćnima, obrazovanima, profinjenim bonvivanima, parazitima, ljenčinama. Pa i danas u mukama izgradnje novog svijeta, u našem relativnom materijalnom zaostajanju i primitivizmu (kad ponekad i sa zluradom zavidnošću promatramo ugodniji, suvremeniji život koji je prisutan u nekim drugim zemljama) postaju komfor, tehnička čuda i savršenstva one bitne potrebe i ujedno ideali na koje se, u opće prihvaćenoj ideji olakšanog života, želi u potpunosti svesti sreća i cilj ličnog i društvenog bića čovjekovog.

No na svu sreću, potrebe — kao što znamo iz nekih elementarnih sociooloških i ekonomskih istraživanja — nisu nikakva konstanta; one — kao što smo već ustvrdili — stalno rastu, mijenjaju se, modificiraju, pa se zato danas uopće ni ne možemo u *principu* približavati takvom budućem carstvu u kojem bismo mogli znati da će te buduće potrebe, ili neke apstraktne potrebe uopće, biti zadovoljene. Upravo stvaranje sve većih kako materijalnih tako i humanih i kulturnih potreba treba stalno stimulirati, jer bi ona zajednica čiji bi svi pojedinci zadovoljili sve svoje potrebe zapravo izvršila akt samouništenja, predstavljala bi kraj progresa i bilo kakvog smislenog kretanja. To zadovoljavanje svih potreba — stara slika utopijskih nacrta svih budućih društava — tj. samim tim nestajanje bilo kakvih potreba — ta stagnacija i izumiranje motiva za traženje novog, u stvari nije, kao što se često misli, optimistički koncept. To je prije koncept monotonije, sivoće, koncept koji bi se mogao u dobroj mjeri izjednačiti sa strašnom Nietzscheovom vizijom posljednjih ljudi što trepću od zadovoljstva očima, plove u svojim malim radostima za dan i malim radostima za noć i među kojima svi misle isto, a onaj tko misli drugačije odlazi dobrovoljno u ludnicu.

Stoga je, čini se, danas i ovdje bolje i primjerenije samom marksističkom, ovozemaljskom osnovnom uvidu, govoriti o tendencijama i pravcima kretanja, o smjeru progresa nego o apsolutnom cilju, sigurno planiranom sistemu budućnosti. Uostalom takvo je egzaktno planiranje zapravo uništenje budućnosti. Uza sav respekt prema naučnom planiranju i uza sve nezadovoljstvo s neodgovornim eksperimentiranjem što stvara atmosferu lakomislenog avanturizma i anarhoidne slučajnosti — ipak ne

treba zaboraviti da strogo postavljeni planski zadatak, koji ne bi u sebi nosio nikakvu mogućnost nepredvidljivog, novog, neplanskog, koji kao budućnost ne bi, dakle, imao i posebične vlastitosti — u stvari ne bi bila nikakva budućnost. Ako, naime, »budućnost« danas možemo precizno predvidjeti, onda je ona danas u principu već ovdje, onda ona ne dolazi, ne nastupa, onda se ona samo ispunjava, realizira, ona nije smiona plovidba u novo sutra, već izvršenje nečeg što je zadano. Ukratko: ono buduće bi mislim — a to je bitno i za odnos tih dvaju koncepata socijalizma i komunizma i svih njihovih tzv. prelaznih stadija — moglo biti označeno prije svega kao stalni proces, kao permanentno kretanje, a ne stanje, kao neprekidno kreiranje bez zaustavljanja, a ne neko izgrađeno društveno uređenje koje svojim općim, tačno utvrđenim, nepromjenljivim koordinatama predodređuje svekoliko naše današnje idejno i materijalno zbivanje. Jer, to opće, taj vrhovni, nepovredivi koncept buduće najidealnije zajednice često upravo danas pritišće, sputava i osiromašuje naš lični život i svojom bezličnošću, nadindividualnošću modelira, gazi personalnost u ime tog novog kalupa, te anonimne buduće sheme života, u ime te presretne zajednice kojoj treba da žrtvujemo sve, pa i čovjeka, njegovo ime, njegova traženja, sumnje i mnoge njegove neponovljivo individualne ljudske kvalitete. Nije rijedak slučaj da se u ime tog nadmoćnog apstraktuma čak i intimne ljudske veze toliko deformiraju da sve više dobivaju izgled smiješnog relikta, anarhoidnog sentimentalizma, konfuzne, priglupe romantike ili čak sumnjive nastranosti, ekstravagancije, sramne bolesti. Svođenje čovjeka isključivo na to, koliko danas koristi ili koliko će u budućnosti koristiti toj novoj apstraktnoj zajednici, koliko pridonosi, koliko daje, koliko žrtvuje toj bezličnoj društvenoj vrijednosti — sve su to pojave koje mogu vrlo lako dovesti ne samo do prevlasti općeprihvatljivog i općerazumljivog, na svakog primjenljivog kriterija, dakle i do apologije jednog primitivnog mentaliteta, već i do degradacije persone i bilo kakve personalne veze. Tako i istinsko prijateljstvo i ljubav postaju potpuno »nemoderni«, i to ne stoga što ih nitko ne bi doživio, već zato što bi se svaki takav doživljaj u krajnjoj liniji morao naći pod ocjenjivačkom lupom onog nadindividualnog, općeg, svakog onog koji brani interese zajednice. A iz tog će aspekta svaki takav doživljaj izazvati samo prezir, podsmijeh onih »svjesnih« društvenih snaga koje ostvaruju više, društvene, kolektivne, masovne, općenarodne vrijednosti. To je ona vladavina općosti po kojoj pojedinac i bez svijesti o tome postaje sve više ništa — pa tako on u stvari i ne bi trebao imati npr. ni svoje ljubavne i individualne snove i zanose. Stoga on i doživljava ironiju društva jer nije dovoljno — hegelovski rečeno — predikat općeg uma, on je i suviše *subjekt* — on nije dovoljno niveliran na apstraktni supstrat vrijednosti. Upravo stoga u tom se slučaju tzv. usklađivanje čovjekove esencije i egzistencije vrši isključivo tako da se ova druga preda, pokloni i žrtvuje prvoj.

Tako je — da spomenemo samo jedan od hiljade slučaja — npr. Jevtušenko — koji je sebi dozvolio tu nepromišljenost da napiše kako mu se sviđaju neke pariške djevojke (čemu se, mislim, ne treba i suviše čuditi) — nedavno od kineskih »marksista« proglašen ne samo »razvratnikom« već — što je mnogo karakterističnije — samim tim ni manje ni više nego »čovjekom koji zauzima poziciju neprijateljsku narodu«!* Kineski dogmatici su u takvim osudama doista jedinstveni i bez mnogo dovijanja, pa se često u njihovim komentarima može naći vrlo jasno i nedvosmisleno izraženo ono što drugi, iz oportunističkih razloga, prikrivaju debelom naslagom političko-taktičke, pa čak i filozofske terminologije. Oni su tako, povodom jedne nedavne kritike sovjetskih književnika, bez mutnih domišljanja ili pozivanja na slobodu umjetničkog stvaralaštva, napisali pošteno, logično i otvoreno: »Socijalističko društvo može biti izgrađeno samo na bespoštednom gušenju svega osobnog u čovjeku«. I dalje: »Maštanje djevojke o ljubavi, porodici i sreći nije socijalističko, a kad majka oplakuje poginulog sina u ratu (kao u Čuhrajevom filmu »Balada o vojniku«), ona radi nešto nepravedno i nepravilno, ako je rat u kojem je sin pao pravedan i antiimperijalistički. Kod ljudi koji grade socijalizam ne može biti nikakvih oštrih ljudskih sukoba i psiholoških proživljavanja«. Ovo može zvučiti doista groteskno ili naprosto imbecilno. Pa ipak mislim da bi bilo dobro kad bi svi koji doista tako misle i govorili ovako divno otvoreno i bez maske. Bilo bi tada, vjerojatno, jasnije kamo to vodi i što to znači kad se pod plaštem općeg uzvišenog pojma socijalizma a ponekad i komunizma želi ugušiti, satrti ili potpuno obesmisliti čitava ljudska egzistencija.

* * *

Ne valja zaboraviti šta raj predstavlja za kršćanski način mišljenja: utočište za sve patnje, rehabilitaciju svih ovozemaljskih nepravdi. Život će nam u njemu biti tim ljepši čim nam je na ovom svijetu gore, što se više žrtvujemo, što se manje revoltiramo, samostalnije tražimo, što smo manje autonomni, smioni, što smo se naužili manje osjetilnih radosti, što smo jednostavniji i primitivniji. Čovjek je na zemlji samo putnik, prolaznik, to je njegov provizorni stadij, pun zamki, grijeha, laži; tek kad uđe u raj, za njega prestaje ta ovozemaljska mukotrpna historija, on iz vremenitosti ulazi u vječnost, proces postaje stanje i na toj posljednjoj stanici svako se putovanje završava. Ne treba se, dakako, povesti za takvom ironijom koja, sa socijalizmu doista stranih pozicija, zlobno i u biti primitivistički poistovećuje kršćanski raj s tobožnjom fikcijom budućeg komunističkog društva, kao što je to npr. s dobrom dozom malicioznosti učinio B. Russel. Riječ je o sasvim drugim premisama za izgradnju novog društva,

*) Ovdje navedeni tekstovi kineskih članaka citirani su po »Politici« i »Ninu« (juli 1964).

naš princip nade ne može ni u kojem slučaju biti kršćansko »ufanje« u svetu, transmundanu sferu i svi su istinski predstavnici marksističke misli doista tendirali realnom, ostvarljivom carstvu slobode. Pa ipak, ne treba uvijek naprosto staviti u zagrade da su upravo danas mnogi opet zaboravili na tu realnost, da su komunizam iz sasvim određenih razloga i sociooloških reperkusija doista stavili s onu stranu mogućeg i da su u ime i zbog toga ideala propovijedali jednu duboko lažnu, deformiranu, opijumsku, mitsku ideologiju odricanja i askeze. A komunizam nije ništa »drugo«, ništa onostrano, ništa neovisno od nas i on će samo utoliko postojati ukoliko sami možemo biti u njemu, ukoliko ga — makar samo kao realni regulativ — osjećamo prisutnim kao djelo naših vlastitih ruku i naših vlastitih misli. Nitko nam ga neće pokloniti, niotkuda nam neće doći. Ponovimo stoga na koncu nedvosmisleno: naš će komunizam toliko i samo toliko biti human, koliko su humane premise i koordinate na kojem se gradi i unutar kojih se danas kreće naš socijalizam. Odgovornost za novo društvo i za čitav historijski put kretanja prema njemu pada tako isključivo na nas same.

SOCIJALIZAM I SAMOUPRAVLJANJE

Mihajlo Marković

Osam decenija posle Pariske komune i Marxove analize njenih iskustava socijalistički pokret je ponovo otkrio zaboravljenu ideju samoupravljanja. Time je povratio svoju dušu, svoju duboko humanu vrednost, svoj univerzalno-istorijski značaj u času kada je već počinjalo izgledati da je na Zapadu njegovo vreme prohujalo i da mu je preostalo da, pre svega, bude praksa i teorija jednog specifičnog puta industrijalizacije zaostalih zemalja. Jer, tek *demokratski* socijalizam, dakle društvo samoupravljanja znači radikalnu negaciju i u krajnjoj liniji radikalnu humanizaciju savremenog kapitalizma, pa prema tome i nužni put daljnjeg razvijanja postojećih početnih prelaznih oblika post-kapitalističkog društva.

Pa ipak, ponovno otkriće i odlučna afirmacija principa samoupravljanja naišli su na ogorčeni otpor među mnogima koji sebe smatraju sledbenicima Marxa i graditeljima socijalizma. Deo objašnjenja treba tražiti u ekonomskim i društvenim uslovima nekih zemalja u kojima je počela socijalistička transformacija društva. Istinsko samoupravljanje pretpostavlja postojanje dovoljnog broja racionalnih, socijalizovanih i humanih ličnosti koje shvataju celinu društvenog procesa, koje su svesne relativne povezanosti ličnih, grupnih i opštih interesa i koje se rukovode izvesnim idealima opšteljudskog značaja. Jedno nerazvijeno, prevashodno ruralno društvo nema dovoljno takvih ličnosti, pa čak ni sve preduslove da ih relativno brzo stvori. Zato ono ne može izbeći takvu fazu u svom razvoju u kome će jedna elita, u najboljem slučaju istinski revolucionarna elita, maksimalnom mobilizacijom masa — ali i prinudom — stvoriti sve ove preduslove: industriju, radničku klasu, inteligenciju, školstvo, masovnu kulturu. U odsustvu ovih preduslova samoupravljanje bi moglo značiti opštu dezintegraciju. Međutim, kritično je pitanje: da li će elita, kad ovi preduslovi budu realizovani, naći u sebi moralne snage i doslednosti svojim prvobitnim revolucionarnim idealima da dobrovoljno pređe na bitni deo socijalistič-

ke revolucije: realizaciju samoupravljanja, i da time postepeno sama sebe ukine kao elitu moći (što ne znači da ona ne može trajno ostati elita duha-ako duha ima). Ili će nekoliko decenija ogromne koncentracije moći u njenim rukama toliko promeniti njeno društveno biće da će ona sebe identifikovati sa socijalizmom i poželeti da trajno zadrži svoje političke i materijalne privilegije, da trajno ostane ne samo um nego i gvozdena ruka istorijskog procesa.

Tako se onda ekonomskom i socijalnom priključuje još jedan, politički činilac otpora samoupravljanju: postojanje političke strukture za koju je karakterističan veći ili manji stepen *birokratizacije i političkog otuđenja.*

Različiti stavovi prema samoupravljanju direktno su uslovljeni ne samo stepenom ekonomskog i socijalnog razvitka već i stepenom birokratizacije određene društvene zajednice. Tako na primer, Kina danas uglavnom ne bi mogla imati društveno samoupravljanje usled nezrelosti društvenih i ekonomskih prilika. Postavlja se međutim pitanje, zar ne bi bilo normalno da ga u svom programu ima kao perspektivu, kao cilj koji doduše pripada budućnosti ali koji daje smisao kretanju u sadašnjosti. U vezi s tim, onda, postavlja se pitanje preduzimanja prvih koraka da se već sada počne uvoditi radničko samoupravljanje makar samo u najkrupnijim, najjačim privrednim jedinicama. Umesto toga odbacuje se i sam princip samoupravljanja kao revizionistički, a svi oni procesi koje on implicira, kao što su slabljenje države, relativna decentralizacija, promena karaktera planiranja itd. označavaju se kao postepena restauracija kapitalizma.

U Sovjetskom Savezu već odavno postoje svi objektivni uslovi za početak realizacije samoupravljanja. Pa ipak, na njega se još uvek gleda sa izrazitom podozrivošću i tek u najnovije vreme dopušta se da ga vredi proučavati i eksperimentisati sa njim u vrlo ograničenim razmerama.

Jugoslaviji pripada istorijska zasluga da je ponovo otkrila i (jedina) počela da realizuje samoupravljanje. Međutim, da li iz te činjenice sledi da tu birokratije nema ili je beznačajna društvena snaga? Nažalost ne sledi. I pored svega značaja koji se samoupravljanju u oficijelnoj teoriji i u javnosti pridaje, nije razvijeno onoliko koliko bi moglo biti, njega konstantno ometaju i koče birokratski elementi, njegova materijalna osnova je još izrazito slaba[1] i, što je najbitnije, ono je još uvek shvaćeno kao ustanova koja postoji *pored* države: koja obuhvata samo *lokalne*

1) Preko 70% nacionalnog dohotka akumuliraju centralni državni organi. Najnovijim odlukama fondovi kojima raspolažu organi samoupravljanja treba da budu povećani za oko 310 milijardi. Time ovi organi još uvek nisu dobili mogućnost da obavljaju sve one funkcije koje se od njih očekuju.

organe društvene moći. To znači da društveno samoupravljanje kod nas nije još u potpunosti realizovano a njegov puni smisao najčešće još nije shvaćen. Objasniti taj smisao znači objasniti filozofske i političke pretpostavke društvenog samoupravljanja pre svega pojmove političkog otuđenja i birokratije.

1. Političko otuđenje u socijalizmu

Pod *politikom* u najširem smislu reči podrazumevam sve one ljudske delatnosti donošenja i realizovanja odluka kojima se regulišu i usmeravaju značajni javni društveni procesi. Politiku u klasnom društvu Marx je s pravom smatrao sferom otuđenja. Kao parcijalna društvena svest, izolovana od morala, nauke, filozofije, potpuno uslovljena partikularnom pozicijom i interesima odgovarajuće klase, ona je morala biti jedan oblik prakse kojim pojedinac permanentno promašuje realne mogućnosti realizacije svog ljudskog bića.

Šta biva s politikom nakon ukidanja vladajuće klase kapitalističkog društva? Dok traje revolucionarni proces ukidanja političke i ekonomske moći buržoazije dešavaju se značajne promene: ruši se iz temelja državni aparat starog društva, iščezavaju građanske partije, politika dobija ogroman značaj jer stvar politike, tj stvar revolucionarnog centralizovanog regulisanja i usmeravanja postaju i ekonomika i nauka i kultura i umetnost, i, što je naročito značajno, dolazi do političke aktivizacije vrlo širokih slojeva naroda: ogroman broj ljudi neposredno učestvuje u procesu političkog preovladavanja starog društva ili bar ima živo osećanje da od njihovog stava zavisi dalji tok stvari.

Ali zatim, što više vremena protiče nakon uspešnog revolucionarnog okršaja sa nekadašnjom vladajućom klasom, sve jasnije se ispoljava tendencija krajnje koncentracije celokupnog odlučivanja o svim ključnim društvenim pitanjima u rukama ograničene grupacije rukovodilaca. Doduše, oni odlučuju u ime drugih, često s njihovim pristankom, katkad čak i s istinskom njihovom aktualnom ili potencijalnom podrškom. Ali čim se jednom u društvu izvršila ovakva oštra podela na one koji su trajno politički subjekti, koji donose i sprovode odluke, i one koji su trajno politički objekti, koji su pozvani samo da se s tim odlukama slože i da se u skladu sa njima ponašaju, nije teško otkriti sve bitne crte političkog otuđenja. Naime:

1. Čovek gubi kontrolu nad političkim ustanovama: državom, partijom itd, koje je stvorio i koje u njegovo ime funkcionišu. Otud njegovo osećanje nemoći: on nije deo političkog procesa i nema nikakvog uticaja na tok stvari. Politička zbivanja, uključujući i ono gde se očekuje njegova aktivnost — kao što je slučaj sa izborima — gube smisao jer pravog izbora nema i njegov glas ne igra nikakvu ulogu. Zbog toga politika prestaje da pruža stvarno intelektualno ili emotivno zadovoljenje — dolazi do po-

vlačenja iz nje i do apatije. U takvoj situaciji dolazi i do moralne degradacije i snižavanja normi političkog ponašanja kod onih koji ipak nalaze korisnim po sebe da se u politici angažuju. Sad često strah, briga, želja za uspehom postaju primarni motivi političke delatnosti.

2. Čovek se u birokratskom društvu otuđuje od drugih ljudi, bilo da spada u one koji vladaju ili u one kojima se vlada. U prvom slučaju u njemu se razvija jedno izrazito nehumano osećanje za hijerarhiju, za društveni status: birajući one sa kojima će želeti da održava bliske odnose njemu neće biti primarno šta drugi čovek *jeste* nego kakvu *funkciju ima.* Funkcija će se družiti sa funkcijom a ne čovek sa čovekom. U drugom slučaju politički apatični pojedinac u društvu u kome je politici sve drugo podređeno i u kome njegov uspon ili pad veoma mnogo zavise od toga što se o njemu misli u moćnim političkim ustanovama, često dolazi u situacije da pred drugim igra uloge koje mu ne leže podozrevajući da slične uloge igraju i oni. U ovoj atmosferi nepoverenja, neiskrenosti, izveštačenosti umiru mnogi potencijalno humani i intimni odnosi među ljudima pre no što su se i razvili. U drastičnim oblicima birokratskog društva (za vreme Staljina) pojedinac je katkad morao kriti svoja politička shvatanja od članova svoje sopstvene porodice.

3. U birokratskom društvu politička delatnost prestaje da bude *stvaralačka* delatnost. Prema tome čovek koji se njom bavi otuđuje se od jedne bitne svoje potrebe i bitne mogućnosti svog ljudskog načina postojanja. Diskusija za koju su već unapred napisani zaključci, izbori već unapred određenih kandidata, kritika za koju se već unapred zna da neće imati nikakvog efekta i da je samo deo jednog specifičnog rituala — sve to političkoj delatnosti pridaje čisto manifestacioni karakter, pretvara je u rutinu i u prazni formalizam. Zato i nema nigde toliko klišea i stereotipa, nigdje toliko duhovne šupljine i mučne dosade koliko u funkcionisanju birokratizovanog političkog aparata.

4. Najzad, svi ovi uslovi često dovode do punog rascepa načina na koji čovek politički egzistira i njegovog autentičkog mogućeg bića. Jedan oblik ovog konflikta nalazimo kod onih koji su svesni svoje degradacije i koji znaju da je njihova oportunistička ili birokratska egzistencija daleko ispod nivoa onog što su *mogli* da budu i što *treba* da budu.

Drugi oblik gubljenja svog pravog »ja« nalazimo u cezarističkim političkim strukturama. Istorija socijalizma će zabeležiti da su se u početnim birokratskim fazama socijalizma ovakve strukture često javljale. Socijalni psiholozi su objasnili prirodu procesa koji se ovde obavio. Osećanje ugroženosti — koje može biti objektivno istorijski uslovljeno a može biti i podesnom propagandom stvoreno ili podsticano — dovodi do snažne afektivne identifikacije masa s vođom, do njihove spremnosti da ga slepo, fanatično slede. Tom prilikom dolazi do izrazite regresije i deper-

sonalizacije pojedinaca. Umesto da se progresivno razvija i individualizuje, pojedinac zaboravlja sebe, svoje potrebe i potencije, svoje životne projekte, oslobađa se lične odgovornosti i postaje elemenat mase koja se potpuno nekritički i iracionalno stavlja na raspoloženje vođi.

Ova analiza pokazuje da su u post-kapitalističkom društvu koje se kreće ka socijalizmu mogući drastični oblici političkog otuđenja, ukoliko se revolucionarna elita pretvorila u birokratiju i ukoliko se ustalila podela ljudi na političke subjekte i političke objekte.

Ovde je momenat da se objasni i sama kategorija birokratije koja je u celom prethodnom izlaganju bila pretpostavljena.

2. Suština birokratije

To je pojam koji je u svojoj primeni na društvo prelaznog perioda doživeo nesumnjivo uopštavanje. U kapitalističkom društvu birokratija je aparat stručnjaka — izvršilaca, i u većoj ili manjoj meri može se identifikovati s društvenom grupom koja konstituiše državni aparat i obavlja izvršnu vlast. I Marx i Lenjin — prvi u analizi građanskog rata u Francuskoj, drugi naročito u svojim poslednjim spisima — bili su svesni opasnosti da se nakon uspešne političke revolucije oformi nova birokratija iz redova samih rukovodilaca pobedničke radničke klase. Međutim, Staljin je vrlo brzo posle Lenjinove smrti pomerio značenje termina — od sada će se »birokratskim« zvati samo određeni hladni, superiorni, rutinski formalistički odnos nekih funkcionera prema običnim ljudima i njihovim problemima.

Tek će kritika staljinizma ponovo postaviti na dnevni red problem birokratije kao društvene grupe koja je monopolisala svu političku moć u svojim rukama. Ali sav ovaj kompleks različitih više ili manje revolucionarnih shvatanja koje nazivamo kritikom staljinizma imao je i svojih slabosti. Najpre, sam pojam birokratije nije nikad bio na zadovoljavajući način objašnjen — najčešće se ne čini ni pokušaj da se da njegova analiza. Sem toga, o birokratiji i birokratskim tendencijama često s ogorčenjem govore i oni koji su do izvesnog stepena i sami birokrati: tako se katkad stiče utisak da je birokratija postala avetinjska sila protiv koje su svi ali koju je nemoguće lokalizovati.

S druge strane, u proširenju pojma birokratije ide se katkad tako daleko da se ona identifikuje sa svakom društvenom grupom koja upravlja i usmerava društvene procese. U tom smislu se onda kaže da politika sama sobom rađa birokratiju i da je birokratija nužno povezana sa postojanjem funkcije centralizovanog planiranja u društvu. Ovde se vrlo nedijalektički tretiraju pojmovi *politika, centralizacija* i *planiranje.* I u razvijenom socijalističkom društvu postojaće funkcije upravljanja i usmeravanja, i to upravo *sa stanovišta celine,* dakle na nivou centralnih

društvenih organa. Bez toga se ne može ni zamisliti ona racionalna kontrola društvene proizvodnje o kojoj govori Marx kao bitnoj karakteristici društva prelaznog perioda.

Ljudi koji obavljaju ove funkcije upravljanja ne spadaju *samim tim* u birokratiju — u tom smislu možemo razlikovati politiku samoupravljanja i birokratizovanu politiku. U stvari *politička birokratija je trajna i koherentna društvena grupa koja se politikom bavi profesionalno, koja se oslobodila kontrole masa, i koja, zahvaljujući neograničenoj moći raspodele minulog, opredmećenog rada, obezbeđuje sebi manje ili veće materijalne privilegije.* Svaki od ova tri uslova je *nužan*, ali tek svi zajedno predstavljaju *dovoljan* uslov postojanja birokratije.

1. *Profesionalizacija politike* je prvi korak ka stvaranju jednog izolovanog, zatvorenog i, u odnosu prema ostalom društvu, vrlo solidarnog društvenog sloja. U tom smislu je birokratija onaj društveni sloj koji teži da trajno održi princip *parcijalizacije* u jednom društvu koje je u procesu revolucije već počelo da ga prevazilazi. Nakon ukidanja buržoazije kao klase svi društveni slojevi sem birokratije zainteresovani su da politička delatnost postane opšta, javna delatnost dostupna svima i da bude moralna, pravedna, filozofski osmišljena, naučno fundirana — dakle da od posebne parcijalne sfere društvene svesti i delatnosti postane momenat racionalne i humane ljudske prakse. Birokratija je materijalni nosilac izolovanja i parcijalizacije politike, zato se ogorčeno opire ovakvim procesima prevazilaženja tradicionalne profesionalne politike kao sfere alijenacije.

2. *Osamostaljivanje birokratije od masa* u čije ime upravlja sastoji se u tome što se izbori pretvaraju u čistu formu, što se odgovornost biračima zamenjuje odgovornošću partijskim forumima i što o nekoj smenjivosti od strane birača nema ni govora — već iz prostog razloga što su ovi atomizirani, međusobno izolovani i kao jedinke nemoćni. U ključnim ekonomskim i političkim procesima ovakvog društva najveći broj ljudi se trajno nalazi u položaju *objekata* istorije. Oni su masa koja daje potrebnu materijalnu energiju za realizaciju prividno kolektivne volje posredovane birokratijom. Ustvari birokratija je u ovim uslovima jedini istorijski subjekt. Daleko od toga da bude deo proletarijata u kome kolektivna volja proletarijata dolazi do samosvesti i praktičnog izvršioca, birokratija postiže da proletarijat i ostala masa društva prihvate njenu posebnu volju kao svoju i postanu instrumenti njenog praktičkog izvršenja. Ovo je najviši oblik »lukavstva uma« jer um oličen u birokratiji uspeva da ljudi, koji normalno imaju svoju sopstvenu svrhu, deluju na stvari kao da su i sami stvari, radi ostvarenja jedne spoljašne svrhe. Međutim, to je i najviši i najsuptilniji oblik reifikacije: nikad se ljudima nije tako uspešno manipulisalo — zahvaljujući, pored ostalog, izvanrednom tehničkom usavršavanju sistema komunikacije i intenziviranju svih oblika i metoda propagande

— i nikad manje ljudi nije bilo svesno da se s njima postupa kao sa stvarima. Birokratija je, prema tome *nosilac principa postvarenja* u jednom društvu koje je već počelo da stvara bitne preduslove za njegovo prevazilaženje u sferi politike.

3. *Birokratija ima puni monopol na odlučivanje o distribuciji i upotrebi minulog, opredmećenog rada. Ona ga redovno koristi da bi izvojevala za sebe različite materijalne privilegije.* I to nije slučajno, mada je istorija zabeležila i pojedinačne slučajeve skromnosti i asketizma. Kao društveni sloj birokratija se regrutuje iz redova ljudi koji više nemaju nikakve humanističke ideale i čije su ljudske potrebe ostale veoma nerazvijene. Potreba za posedovanjem društvene moći je osnovna životna potreba birokrate. Ali moć se pored ostalog, postiže i posedovanjem i neograničenim raspolaganjem stvarima. Najskuplja kola, stilski nameštaj, lični šofer, itd. sve su to za birokratu pre svega simboli njegovog društvenog statusa, stepena njegove moći. Prvobitno vrlo posredno razvijen, nagon za privatnim posedovanjem i raspolaganjem može postati dominantni motiv već u drugoj generaciji birokrata. Samim tim ono što je u početku bilo jedan tipično ideološki stav — pokušaj racionalizacije i opravdanja odnosa eksploatacije koji ni samom tek formiranom birokrati nije još potpuno jasan — kasnije postaje izrazito cinički i hipokritski stav: sad se često u svoje reči više ne veruje ali se one koriste iz pragmatičkih razloga — da bi se svesno prikrio jedan novi oblik eksploatacije. Pokazuje se dakle da za ukidanje eksploatacije nije dovoljno ukinuti privatnu svojinu sredstava za proizvodnju. Dokle god relativno nerazvijene proizvodne snage i relativna materijalna oskudica rađaju nagon za posedovanjem što više materijalnih dobara, i dokle god jedna posebna društvena grupa ima monopol na odlučivanje o raspodeli opredmećenog rada, moguće je da ta grupa jedan deo viška vrednosti koristi za svoje posebne a ne opšte društvene potrebe. Dakle birokratija je *nosilac principa eksploatacije* u društvu u kome su sve ostale eksploatatorske društvene grupacije već ukinute.

Pojam birokratije koji je ovde dat — teorijski je pojam. On na uprošćen način označava razvijen, pun oblik nečega što se u stvarnosti nalazi na različitim stupnjevima razvoja ili što poseduje samo neke od navedenih karakteristika. Prema tome, kada je reč o konkretnoj empirijskoj stvarnosti jedne zemlje moraćemo katkad govoriti o *tendenciji* birokratizacije i o tome da su pojedinci u toliko više birokrati u koliko više ispoljavaju navedene oblike.

Bilo bi pogrešno *identifikovati* birokratiju sa slojem profesionalnih političara u socijalističkom društvu. Birokrata ima i među rukovodiocima i organizatorima u oblasti privrede, nauke i umetnosti. Sem toga, ima političara koji deluju u pravcu prevazilaženja birokratizma progresivnom realizacijom sistema sa-

moupravljanja, kao što ima i ne malo političkih ljudi u kojima se bore revolucionar i birokrata.

S druge strane, nema razloga da se strogo razlikuje pojam političkog vrha i birokratije u smislu izvršnog aparata vlasti. Pod određenim društvenim uslovima, koji su u prethodnom izlaganju specifikovani, pojam birokratije se odnosi na osnovne nosioce društvene moći, dakle pre svega na političke vrhove društva.

3. Smisao samoupravljanja

Dijalektička negacija takozvanog državnog socijalizma s njegovim inherentnim tendencijama birokratizacije jeste društveno samoupravljanje.

Međutim, samoupravljanje se ne može svesti na njegove početne istorijski date oblike kakvi trenutno postoje u našoj zemlji. To znači, prvo, da se ono ne može ograničiti samo na produkcione odnose na nivou preduzeća i na lokalne organe društvene moći. Potpuno i definitivno prevazilaženje birokratizma moguće je tek onda kada se samoupravljanje dogradi do vrha; kada se i centralni organi države pretvore u organe samoupravljanja. Drugo, iako je samoupravljanje pre svega ekonomska i politička pojava, ona nije samo to. To je pojava koja zadire u celinu društvenog života, koja ima i niz tehničkih, socijalnih psiholoških i kulturnih pretpostavki i posledica. Iza nje stoji jedna radikalno drukčija, nova koncepcija društva i čoveka, cela jedna struktura filozofskih shvatanja, radikalno suprotna onoj kojom birokratizam pokušava da racionalizuje svoju egzistenciju.

Eksplicitno formulisanje ove filozofske strukture možemo početi analizom samog pojma *samoupravljanje.*

Samoupravljanje znači da funkcije upravljanja više ne vrši nikakva sila izvan društva, suprotstavljena masi društva već isti oni ljudi koji proizvode, koji stvaraju društveni život u svim njegovim oblicima. Samoupravljanje znači prevazilaženje *trajne* i fiksirane podele društva na subjekte i objekte istorije, na upravljače i izvršioce, na lukavi društveni um i njegove fizičke instrumente u ljudskom obliku.

Pojam upravljanja koji je ovde upotrebljen znači u konteksu Marxove humanističke misli *racionalno* i *revolucionarno* upravljanje. Ono je *racionalno* u tom smislu što se zasniva na objektivnoj kritičkoj analizi postojećeg, na saznanju realnih mogućnosti njegovog kretanja, na izboru takvih realnih mogućnosti koje su optimalne s obzirom na dati cilj.

Osnovni cilj koji služi kao merilo racionalnog odlučivanja u celom procesu upravljanja jeste ukidanje svih oblika ljudskog ugnjetavanja i siromaštva i oslobađanje svakog pojedinca za puni, bogatiji život u istinskoj ljudskoj zajednici. Ovaj cilj je revolucionaran, pa je prema tome *revolucionarno* i celokupno upravljanje koje u odnosu na njega dobija svoj smisao. Ne radi se, međutim, ni o kakvoj »totalnoj revoluciji« u apsolutnom, ne-

istorijskom smislu reči. Cilj je potpuno određen istorijski datim oblicima ljudskih potreba i ljudske oskudice. On je osnovni ili »krajnji« samo u relaciji prema datoj istorijskoj eposi. To je međutim dovoljno da na osnovu svesti o njemu i saznanja realne situacije u društvu u datom istorijskom momentu, odredimo sledeće praktične korake i na taj način celokupnoj praksi damo revolucionarni smer.

Naravno samoupravljanje ne znači da svaki pojedinac *neposredno* učestvuje u upravljanju. Ovakvo neposredno samoupravljanje moguće je samo u osnovnim društvenim organizacijama — preduzećima, stambenim zajednicama, školama itd. Samoupravljanje znači da funkcije upravljanja u širim društvenim organizacijama naizmenično vrše pojedinci koji faktički izražavaju volju naroda i kojima njihove funkcije čak ni privremeno ne omogućavaju nikakve materijalne privilegije, nikakav superioran status u društvu, — ništa više od povjerenja, poštovanja i ljubavi. U društvu u kome se razvija samoupravljanje sve više dolazi do izražaja kriterijum ličnih sposobnosti kandidata — njegovog uma, znanja, moralnog integriteta, umešnosti. U birokratskom društvu funkcija rukovođenja je davala određen autoritet. Ovde se prvo mora steći autoritet da bi čoveku bila ukazana čast da obavlja jednu političku funkciju.

Ovakva koncepcija racionalnog i revolucionarnog samoupravljanja vodi radikalnom preobražaju shvatanja politike. Ne samo što ona nije više stvar jedne posebne profesije — ona nije više ni jedna izolovana parcijalna društvena delatnost. Sada biva ukinut njen prakticizam, njen česti amoralizam, njen improvizatorski karakter. Svest o osnovnim revolucionarnim ciljevima daje joj humanistička filozofija — ona sada postaje filozofska. Saznanje o realnoj situaciji i tendencijama kretanja daje joj nauka — ona sada postaje naučna. Da bi odabrana sredstva bila adekvatna ciljevima političko ponašanje se mora slagati sa određenim moralnim normama, koje sa svoje strane odgovaraju osnovnim prihvaćenim humanim vrednostima — politika sad postaje moralna. Ona polako počinje da postaje i svojevrsna umetnost — jer nema razloga da se i u ovoj oblasti lepota, oplemenjenost i osećanje mere ne počinju ceniti više od sivila misli i sirovosti postupaka.

Ovakav proces totalizacije društvene svesti paralelan je sa procesom istovremene individualizacije i socijalizacije čoveka. I jedan i drugi pretpostavljaju tehnički visoko razvijeno i bogato društvo u kome su elementarne materijalne potrebe ljudi zadovoljene, u kome je istinska kultura postala pristupačna svima i u kome postoje dovoljno jake snage koje u ime jedne kritičke i humanističke samosvesti neprestano postavljaju zahtev dijalektičkog prevazilaženja svakog postojećeg istorijskog oblika.

Ironija je istorije da se samoupravljanje počelo realizovati u jednoj relativno zaostaloj, polururalnoj zemlji a ne u visoko razvijenim i relativno bogatim društvenim zajednicama na Zapadu. Iz toga sledi samo to da se, s jedne strane, samoupravljanje kod

nas još dugo neće u potpunosti realizovati i svoje forme ispuniti odgovarajućim sadržajem. S druge strane, ovaj paradoks se može objasniti odsustvom snažnog kritičkog humanističkog svesnog činioca na Zapadu koji bi celo društvo uputio na realizaciju njegovih optimalnih istorijskih mogućnosti.

Za marksističku teoriju je bitna teza o *objektivnoj mogućnosti samoupravljanja* a ne o njenom neminovnom ostvarenju. Sam pojam samoupravljanja pretpostavlja da su sami ljudi tvorci istorije u datim uslovima, dakle u okvirima određenih objektivno datih mogućnosti. Prema tome pojam samoupravljanja pretpostavlja jedno otvoreno, aktivističko shvatanje istorije u kome je prevaziđen iskonstruisani jaz između zakona i slučajnosti, nužnosti i slobode. Filozofija birokratije je u tom pogledu u praksi bitno različita. Birokratija zastupa voluntarizam kada je reč o budućnosti i apsolutni determinizam kada je reč o prošlosti. Pošto sama ne raspolaže naučnim znanjima, pošto u naučnike nema ni dovoljno poverenja, najzad, pošto bi najracionalnije odluke, najadekvatnije očekivanom toku stvari, bile često suprotne njenim interesima, birokratija svoje odluke o budućnosti i ne pokušava da racionalno saznaje, ona im u najboljem slučaju pridaje potreban autoritet proizvoljnim pozivanjem na tekstove klasika. Ali zato ona pridaje oreol neprikosnovene nužnosti svemu što se desilo u prošlosti. U oba slučaja ključni pojam *realne mogućnosti* nema nikakvog smisla. Istorija biva shvaćena kao linearni proces u kome birokratija nema nikad nikakvu šansu da pogreši.

Ali ako je istorija otvoren i multilinearan proces u kome ništa nije unapred potpuno obezbeđeno, postavlja se pitanje: ne može li samoupravljanje dovesti do haosa i dezintegracije, do prevlasti stihije, do rđavog i neracionalnog rešavanja ključnih pitanja društva? Da do toga može i čak mora doći, o tome nema nikakve sumnje po mišljenju birokratije. Otud njena istorijska odgovornost za dalji tok izgradnje socijalizma. Iza ovog se krije ne samo nepoverenje prema inteligenciji već i jedan u osnovi aristokratski stav prema radničkoj klasi i narodu uopšte. Ma šta govorila o narodu, birokratija ga u osnovi smatra primitivnom, nazadnom masom, koja bi bez njene vlasti podivljala i uništila sve tekovine revolucije. Iz toga bi u krajnjoj liniji trebalo da sledi da je izgradnja socijalizma neka vrsta nasilnog usrećavanja, pri čemu onaj koji usrećuje ne prestaje da govori u ime onog koji je usrećen.

Koncepcija društvenog samoupravljanja pretpostavlja iz osnova suprotno shvatanje čoveka. Naravno, u okviru jedne filozofije čiji je metod dijalektički to shvatanje nema ničeg zajedničkog sa praznim retorskim romantičarskim idealizacijama čoveka. Čovek je protivrečno biće i u svom aktualnom ponašanju ispoljava suprotne tendencije: kreativnosti i destruktivnosti, društvenosti i nedruštvenosti, racionalnosti i iracionalnosti itd. Međutim, u određenim istorijskim uslovima, za koje je pre svega

karakterističan visok stepen materijalne i duhovne kulture masa, u čoveku preovlađuje društvenost, racionalnost, stvaralaštvo. Otud uverenje da će u društvu samoupravljanja razvitak, i pored svih posebnih i privremenih iracionalnosti i erupcija nečovečnosti, u celini uzev težiti ka realizaciji optimalnih ljudskih mogućnosti epohe. U svakom slučaju nema razloga da se misli da bi ma koji samozvani čuvar opštih interesa mogao biti superioran u odnosu na celokupnu umnu snagu društva čiji su to interesi.

Najzad jednu od najbitnijih razlika u filozofskim pretpostavkama birokratizma i samoupravljanja nalazimo u stavu prema dijalektici. Birokratija se često služi formulama dijalektike. Sem toga ona ulaže velike napore da društvu koje kontroliše u što većoj mjeri da privid dijalektičnosti, tj. privid stalnog kretanja i usavršavanja. Ona ispoljava ogromnu aktivnost u izmišljanju novih društvenih formi, novih institucionalnih okvira, novih programa. Ove forme i ustanove se menjaju pre no što su se valjano i isprobale, programi se »prevazilaze« pre nego što su u praksi mogli da budu realizovani. Ova pseudodijalektičnost ide zajedno sa vrlo odlučnim poricanjem dijalektike u svim suštinskim stvarima. Dijalektičko jedinstvo različitog svodi se na »monolitno jedinstvo«. Protivrečnosti se poriču i prikrivaju. Od filozofa naučnika i umetnika se traži da, pre svega, afirmišu postojeće, da u njemu traže pozitivno. Javna kritika se obično tretira kao malograđanska konfuznost, i često se onemogućuje na najbrutalniji način.

Potpuno suprotno ovoj situaciji samoupravljanje do te mere pretpostavlja dijalektiku da bi se moglo smatrati političkom dijalektikom u praksi. Samoupravljanje je samo specijalan slučaj samokretanja; pretpostavljena je dakle borba različitih tendencija, shvatanja, projekata, mada u visoko razvijenom društvu sve te napetosti i konflikti dobijaju sve humaniju formu i razrešavaju se na sve humaniji način .Imamo dakle posla s jednim društvo mkoje je pluralističko, u kome postoji obilje različitih grupa i zajednica ali u kome je i stepen socijalizacije toliko napredovao, u kome su neke vrednosti već toliko široko prihvaćene, da mu za očuvanje integriteta nije više potrebna nikakva sila. Javna društvena kritika je sada najefikasnije sredstvo kontinuiranog otkrivanja i prevazilaženja ograničenosti svakog postojećeg društvenog oblika.

Birokratija je do sada imala veoma mnogo uspeha u borbi protiv prodiranja dijalektičke teorije i metoda, u borbi protiv dijalektičkog načina objašnjavanja savremenog istorijskog procesa. Ona je to postigla formalizacijom, dehumanizacijom dijalektike, njenim pretežnim vezivanjem za prirodne nauke.

Međutim, protiv dijalektike kao objektivne strukture samog istorijskog procesa ona je bespomoćna. Borba birokratije za održavanje njenog privilegovanog statusa u post-kapitalističkom društvu istovremeno je pripremanje uslova za njeno iščezavanje.

Da bi održala iluziju da istupa u ime progresivnih snaga društva ona u najvažniji *cilj* revolucionarnog pokreta pretvara ono što je bilo *sredstvo* njegove realizacije — industrijalizacija, povećanje produktivnosti, materijalno blagostanje. Ma kakvim deformacijama to vodilo, tako se u sve većoj meri stvara jedno stanje društva u kome će birokratija izgubiti i poslednji razlog svog opstanka.

Definitivnim ukidanjem birokratije i odnosa klasnog društva čiji je ona nosilac (politička parcijalizacija, postvarenje i eksploatacija) završava se prva velika faza prelaznog perioda. Istorijski oblik društva koji sledi jeste sistem samoupravljanja.

4. *Samoupravljanje kao istorijski proces*

Kad društveno samoupravljanje celovito shvatimo postaje jasno da njegovo uvođenje predstavlja temeljnu društvenu revoluciju i da se ono mora shvatiti kao dugotrajni istorijski proces a ne kao trenutni akt.

U našoj zemlji ono je najpre uvedeno na nivou preduzeća, zatim je postepeno proširivano i na sve ostale radne organizacije i društvene ustanove. Međutim, na nivou centralnih organa tek smo počeli ostvarivati izvesne prelazne mere koje otvaraju put ka samoupravljanju (uvođenje neprofesionalnih političkih aktivista u skupštine, početak primene principa rotacije,[2] jačanje demokratizma u radu skupštinskih odbora, prve makar i nedovoljne mere za ograničavanje privilegija).

Prema tome za naše samoupravljanje je karakteristično, prvo, da je ono još veoma nepotpuno, nedograđeno do vrha, i drugo, da u našoj zemlji, usled relativne zaostalosti na tehničkom, ekonomskom, političkom i kulturnom planu već uvedene forme samoupravljanja nisu još dobile puni sadržaj, a mestimično preterano insistiranje na institucionalnim okvirima, statutima, pravilnicima i tako dalje, preti da još više istakne formalistički elemenat u njemu.

Pa ipak, i ovakvo kakvo je, sa svim svojim nepotpunostima, samoupravljanje u našoj zemlji ima ogroman istorijski značaj ne samo za našu zemlju i ne samo za socijalistički svet, već za čovečanstvo u celini. Ono je početak uspostavljanja potpuno novih ljudskih odnosa, početak radikalnog menjanja statusa radnika, početak temeljnog oslobađanja jedinke uopšte. (U vezi s tim: marksistička kritika savremenih oblika socijalizma nije niti golo negatorstvo, niti isključivo izražavanje revolta nad postojećim u ime »himeričnih ideala daleke budućnosti«. To je, pored ostalog, i pre svega, kritika u ime onoga što je klica humanije

[2] »Rotacija« znači: promena mesta u zatvorenom krugu. To nije ono što se htelo, ali odgovara onom što u praksi preovlađuje.

budućnosti u postojećem. To je kritika sa stanovišta dosledno razvijenog društvenog samoupravljanja.)

Da bismo konkretnije ocenili trenutno stanje i perspektivu daljeg razvoja društvenog samoupravljanja, neophodno je istaći čitav niz njegovih objektivnih preduslova. Postepena realizacija ovih preduslova stvara mogućnost za sve potpunije ostvarivanje samoupravljanja.

Prva grupa preduslova je *tehničkog* karaktera. Savremena mašinska tehnika u sve većoj meri menja ulogu radnika u proizvodnji. On polako prestaje da bude fragment mašine i u sve većoj meri postaje aktivni elemenat jednog vrlo složenog sistema. Naročito je revolucionarno dejstvo automatizacije: pored toga što oslobađa ogromno vreme za neproizvodne delatnosti, ona dovodi do ukidanja razlike između fizičkog radnika i službenika, ona integrira proizvođača u celovit proizvodni proces i budi u njemu interes za što efikasnije funkcionisanje preduzeća kao celine. To buđenje interesa za što efikasnije upravljanje celinom proizvodnog procesa uslovljeno je, pored ostalog i činjenicom da pojam *pojedinačnog* efekta rada i pojam produktivnosti rada *pojedinca* gubi svaki smisao. Rad pojedinca se više ne može meriti — on je samo momenat u efektu rada celog kolektiva. Prema tome, individualnog proizvođača već samo revolucionisanje tehnološkog procesa, s jedne strane, nateruje da se sve više interesuje za efekat rada celog preduzeća, a, s druge strane, osposobljava ga da o radu preduzeća sve kompetentnije sudi i u odlučivanju o njemu sve aktivnije učestvuje. Na taj način radnik postaje prirodni saveznik tehničke inteligencije — u kapitalizmu: u borbi protiv buržoazije, koja potpuno gubi svoj razlog postojanja, a u prelaznom periodu: protiv političke birokratije koja u novim uslovima postaje sve nekompetentnija i štetnija.

Druga grupa uslova je *ekonomskog* karaktera i tiče se, pre svega, nivoa privrednog razvoja. Samoupravljanje se može uspešno razviti samo u relativno bogatom društvu u kome su elementarne životne potrebe ljudi već zadovoljene, i u kome je svaki pojedinac dostigao takav stepen ekonomske sigurnosti da ne mora strepeti zbog mogućih ekonomskih represalija u slučaju svog društvenog angažovanja. U siromašnom i zaostalom društvu jedva se ima o čemu stvarno slobodno odlučivati. »Nacionalni kolač« je tu mali, a pritisak na njega ogroman, tako da se mora pribegavati strogoj centralizaciji i čvrstom planiranju koje za inicijativu masa ostavlja vrlo malo prostora.

Treća grupa uslova je *političkog* karaktera. Kad bi državni i partijski aparati donosili sve presudne, ekonomske, kadrovske i druge odluke i do detalja fiksirali okvire unutar kojih treba da se kreće odlučivanje organa društvenog samoupravljanja, u takvim uslovima samoupravljanje bi bilo ideološka fikcija koja ima vrlo malo veze s realnim društvenim odnosima. Razvoj samoupravljanja je stoga samo drugo ime za proces odumiranja države. S druge strane, on

pretpostavlja da se revolucionarna partija klasičnog tipa pretvori u organizaciju čija je osnovna uloga: razvijanje socijalističke svesti, aktiviranje masa da realizuju optimalne objektivno date istorijske mogućnosti zemlje u datom periodu. Partija čiji se rukovodeći forumi bave prvenstveno upravljanjem neizbežno se birokratizuje i podbacuje u svom osnovnom zadatku. Odumiranje države i promena karaktera partije istovremeno znače široku demokratizaciju svih oblika društvenog života, razvijanje političkih sloboda, razbijanje svakog monopola na korišćenje masovnih sredstava komunikacije, stvaranje svih uslova za javnu društvenu kritiku.

Najzad, četvrta grupa je *kulturnog* karaktera. Samo obrazovani, kultivisani radnici, svesni svoje istorijske uloge, mogu uspešno učestvovati u rukovođenju društvenim procesima. Potrebno je, dakle, razviti istinsku kulturu masa (za razliku od takozvane »masovne kulture«, u stvari, surogata kulture). Zato je potrebno da je društvena zajednica ekonomski toliko razvijena da za kulturu može odvojiti značajna sredstva. Sem toga, neophodno je da u društvu kao značajna i aktivna snaga postoji humanistička revolucionarna inteligencija koja neguje revolucionarnu teoriju i u sve većoj meri radničku klasu čini svesnom njenog istorijskog položaja i njenih istorijskih mogućnosti.

5. *Protivrečnosti današnjeg sistema samoupravljanja u našoj zemlji*

Mnogi od navedenih uslova nisu još ni izdaleka realizovani u našoj zemlji. Stoga se kod nas može govoriti tek o prvim početnim koracima u realizaciji sistema društvenog samoupravljanja. Doduše, kod nas se katkad može čuti i mišljenje da se kod nas samoupravljanje suviše forsira i da bi ga trebalo unekoliko ograničiti. Ovde se, u najboljem slučaju, radi o nesporazumu i o nerazumevanju suštine samoupravljanja. Preterano forsiranje institucionalnih formi samoupravljanja zaista postoji kod nas i štetno je, ali se ono ne sme identifikovati sa stvarnim razvojem samoupravljanja. S druge strane, samoupravljanje mnogi mešaju sa decentralizacijom. Tendencije jednostranog forsiranja decentralizacije zaista vode dezintegraciji društvene celine. Međutim, dalji razvoj samoupravljanja znači dijalektičko prevladavanje suprotnosti centralizam-decentralizacija putem formiranja centralnih samoupravnih organa. Prema tome, teškoće koje nastaju usled decentralizacije mogu se objasniti upravo kao nerazvijenost samoupravljanja.

Podrobnija analiza ove nerazvijenosti otkriva sledeće protivrečnosti:

1. *Protivrečnost samoupravljanja i države* — Naš sadašnji društveni sistem karakterišu napori da se pronađe privremena ravnoteža između dva nespojiva elementa: državе, političkog oblika nasleđenog iz kapitalističkog društva i samoupravljanja, politič-

kog oblika novog socijalističkog društva. Država je kod nas još uvek veoma jaka i ona čvrsto drži u svojim rukama sve najbitnije ekonomske funkcije: poreski i kreditni sistem, investicionu politiku, planiranje, određivanje osnovnih privrednih regulativa. Ona takođe raspolaže lavovskim delom opredmećenog rada. Postojanje države uopšte, pogotovu ovako jake države, spontano rađa birokratske tendencije, koje su po prirodi stvari — tendencije opiranja daljem razvoju društvenog samoupravljanja, njegovog konzerviranja na sadašnjim početnim i skučenim njegovim oblicima. Mogućnost svog preživljavanja birokratija vidi u nalaženju svojevrsne ravnoteže između države i lokalnog samoupravljanja: država bi i dalje zadržala moć odlučivanja o osnovnim instrumentima i proporcijama globalnog društva, dok bi se, u okvirima koje ona određuje, ostavio izvestan prostor za inicijativu kolektiva neposrednih proizvođača. Pri tom, kompromis koji je birokratija spremna da ponudi uključuje čisto materijalne ustupke: nešto veće mogućnosti raspodele. To je naravno veoma značajno, ali se radi o još daleko bitnijim stvarima: o tome da državni organi već sada počnu kontinuirano prerastati u organe samoupravljanja. A to znači: dalja deprofesionalizacija političkih funkcija, istinska izbornost i smenjivost svih predstavnika radnih ljudi — i u vezi s tim progresivno smanjivanje kompetencija izvršnog aparata vlasti, ukidanje svih materijalnih privilegija i nagrađivanje za obavljanje političkih funkcija kao i za svaki drugi visokokvalifikovani i stvaralački rad.

Prema tome, protivrečnost države i samoupravljanja biće kod nas razrešena postepenim prevazilaženjem države i njenom zamenom organima samoupravljanja.

2. *Samoupravljanje i usmeravanje* — Kad se samoupravljanje svede samo na nivo lokalnih organa, a usmeravanje shvati kao striktno birokratsko planiranje iz centra, ova dva bitna principa socijalističkog društva ovako protumačena, naći će se u nepomirljivoj protivrečnosti. Autoritet i disciplina koju nameće plan izgleda da isključuju inicijativu i slobodu pojedinaca i kolektiva. Samostalno odlučivanje lokalnih organa samoupravljanja izgleda da unosi izvesnu stihijnost koja je nespojiva s planiranjem.

Ipak, ova protivrečnost biva postepeno eliminisana u onoj meri u kojoj se samoupravljanje proširuje i na centralne organe društva, i u kojoj se centralizovano planiranje debirokratizuje i usklađuje s decentralizovanim. Moguća objektivna osnova ovog usklađivanja je dvostruka. Do optimalnih rešenja koja bi zadovoljavala i interese pojedinih kolektiva i interes celine društva može se doći, prvo, na osnovu jedinstvenog naučnog znanja o realnoj situaciji u društvu i zakonitim tendencijama daljih kretanja, drugo, na osnovu jedinstvenih ciljeva i vrednosti koje društvo kao celina i svaki pojedini kolektiv teži da realizuje. Ovo usklađivanje pretpostavlja očigledno, s jedne strane, visok stepen razvijenosti društvenih nauka i njihovu primenu u procesu pla-

niranja, s druge strane, ono pretpostavlja visok stepen obrazovanosti, kulture i socijalističke svesti kolektiva i pojedinih proizvođača.

3. U relativno zaostaloj sredini, u uslovima ekonomske oskudice i uz to u kolektivima koji politički i kulturno nisu dovoljno razvijeni, dolazi do *protivrečnosti samoupravljanja i lokalnih birokratskih tendencija.* Stvaraju se birokratske klike, sastavljene od tehničkih rukovodilaca i funkcionera političkih ustanova i organizacija (Saveza komunista, Sindikata, organa vlasti) koje katkad uključuju u sebe i rukovodeće aktiviste radničkih saveta i koje prisvajaju svu moć u preduzeću ili opštini. Članovi ovih klika zloupotrebljuju svoje funkcije i svoj uticaj da bi postigli potpunu kontrolu nad odlučivanjem i, ne retko, da bi postigli određene materijalne privilegije za sebe i svoje prijatelje. To vodi daljoj pasivizaciji i demobilisanju masa — katkad i dubokoj demoralizaciji kolektiva. Naravno, u ovakvoj situaciji potrebno je preduzimanje oštrih represalija protiv ovakvih malih birokrata neograničene vlastoljubivosti i gramzivosti, koji se inače surovo svete za svako pružanje otpora i kritiku u okviru kolektiva. Međutim, nikakve mere spolja ne mogu ovde imati odlučujuće dejstvo same po sebi. Potrebno je da se radnička klasa dovoljno uzdigne stručno, politički, kulturno, potrebno je da se u njoj razvije svest o njenoj društvenoj ulozi i o neophodnosti njene borbe protiv svih oblika birokratizma. A to znači da treba uložiti maksimalne napore, daleko veće nego dosad, da se radnička klasa školuje i svestrano obrazuje, da se njena inicijativa u organima društvenog samoupravljanja stimulira na sve načine. To, pored ostalog, pretpostavlja i razvijanje atmosfere slobodne javne kritike i veće insistiranje na moralnoj i pravnoj odgovornosti svakog pojedinca, a naročito rukovodilaca.

4. Najzad, u našem društvu počeci uvođenja samoupravljanja koincidiraju s jačim insistiranjem na materijalnim stimulansima, na ulozi tržišta kao regulativa proizvodnje, na slobodnom delovanju ekonomskih zakona. Postavlja se u vezi s tim pitanje: *kako uskladiti samoupravljanje s robno-novčanim odnosima,* koji su, s izvesnim modifikacijama preuzeti iz kapitalističkog društva. Ovo je zaista objektivna protivrečnost. U osnovi samoupravljanja je princip slobode čoveka, princip inicijative subjekta koja, u krajnjoj liniji, vodi ostvarenju izvesnih humanih vrednosti. U osnovi robno-novčane privrede je princip ekonomske nužnosti, princip delatnosti za što veći dohodak.

Doduše, početni oblici radničkog samoupravljanja ne mogu se realizovati bez materijalne zainteresovanosti radnika, a ova se ne može razviti ako nema takmičenja među preduzećima na tržištu i tržišnih regulativa proizvodnje. Ali, s druge strane, ukoliko bi se robno-novčani odnosi *trajno* održali, mogli bi postepeno doći do degeneracije samoupravljanja u neku vrstu kapitalističkog zadrugarstva. Ako bi se vrednost preduzeća *trajno*

cenila samo prema uspehu u realizaciji dohotka, i ako bi se potpuno ustalilo da osnovni interes radnika bude sticanje što veće lične zarade, to bi imalo duboke posledice na mentalitet i moral radnika i svih ostalih radnih ljudi. Tip ljudi koji bi ovakvo društvo stvaralo ne bi se bitno razlikovao od tipa ljudi koji stvara kapitalizam. To bi bili ljudi čija je celokupna delatnost usmerena motivom sticanja i posedovanja materijalnih dobara. To bi bili ljudi koji teže da što više *imaju* a ne da što više *budu*. Na taj način bi se održao isti onaj duhovni pauperizam koji je svojstven kapitalističkom društvu i čije je ukidanje, po Marxu, bilo jedan od ciljeva komunizma.

Razrešenje protivrečnosti samoupravljanja i robno-novčanih ekonomskih odnosa biće postignuto putem prevazilaženja motiva zarade i posedovanja kao univerzalnog motiva ljudske delatnosti. A to je moguće u onoj meri u kojoj se društvo oslobađa materijalne bede i oskudice, u kojoj kod svojih članova razvija potrebe višeg reda, kao što su: potreba za stvaralačkom delatnošću, za političkim angažovanjem, za kulturom i umetnošću, za saznanjem, za prisnim i humanim odnosima s drugim ljudima. U takvim uslovima materijalni stimulansi gube svoj primarni značaj. Sem toga, socijalističko društvo se nalazi pred problemom pronalaženja efikasnijih metoda merenja vrednosti rada nego što je cena proizvoda ostvarena na tržištu. Ona je, doduše, u izvesnoj meri indikator količine živog rada proizvođača, ali je ona isto tako uslovljena nizom drugih činilaca koje je nemoguće izolovati. Isto tako, socijalističko društvo će svakako izgraditi bolje metode ocenjivanja društvenih potreba nego što je zaključivanje na osnovu potražnje na tržištu.

* * *

Iz prethodne analize nekih ključnih protivrečnosti našeg društva sledi zaključak da je dalji razvoj društvenog samoupravljanja nužan put ostvarenja istinskog socijalističkog društva, i da su za taj razvoj bitni preduslovi: odumiranje države, pretvaranje centralnih državnih organa u organe samoupravljanja, uzdizanje kulturnog i političkog nivoa radničke klase i eliminisanje lokalnih birokratskih klika, najzad, postepeno prevladavanje robno-novčanih odnosa i jednostrano materijalne motivacije u procesu proizvodne delatnosti.

SOCIJALIZAM I DEMOKRACIJA: KAKO JEDNO ZAHTIJEVA DRUGO

Howard L. Parsons

I *Uvod*

Kad ovdje tvrdim da socijalizam i demokracija zahtijevaju jedno drugo mislim i na (a) egzistencijalno funkcioniranje socijalizma i demokracije i na (b) teorije o socijalizmu i demokraciji. Ljudi koji vjeruju u pravi socijalizam kao djelatan sistem i pokušavaju da ga prakticiraju, pokušavaju da slijede logiku njegovih ideja i da otkriju uslove potrebne za njegovo ostvarenje, zahtijevaju demokraciju. Kako socijalizam razvija svoje bitne karakteristike, u istom srazmjeru razvija se i demokracija. Neko društvo koje je socijalističko u glavnim crtama i u općem smislu, može biti privremeno ili djelomično nedemokratsko, odluke mogu donositi vođe bez savjetovanja s narodom i protiv njegove volje i njegova blagostanja. Ali u cjelini i u krajnjoj liniji neko društvo — prema definicijama ovdje — ne može se nazvati socijalističkim u onoj mjeri u kojoj nije demokratsko. Socijalizam znači javno vlasništvo i upravljanje tehnikom i oruđima proizvodnje — šire rečeno, udruživanje slobodnih ljudi koji stvaraju svoje vlastite živote i svoje odnose prema materijalnom svijetu. U onoj mjeri u kojoj se to stvaranje vrši javnim, kolektivnim odlukama i djelovanjem — demokracija postoji. Na teorijskom nivou, zbog toga, socijalizam predviđa vrijeme kad će formalna demokracija, kao i sve nadgradnje, biti transformirana i ljudi upravljati sobom direktno.

Isto tako demokracija zahtijeva socijalizam i stvarno i u teoriji. Istina je da je djelomična demokracija stvarno bila udružena s rastućom koncentracijom političke moći u rukama nekolicine (kao u SAD) ili sa fašizmom (kao u Weimarskoj republici). Ali u takvim slučajevima većina bi se složila da se demokracija, ograničena u početku, smanjuje i nestaje. Pored toga, oligopoliju ili fašizam ne proizvodi demokracija kao takva već prije relativna slabost demokratskih snaga i relativna jačina antidemo-

kratskih snaga. S druge strane, šta se događa kad se razvija demokracija? Demokracija znači kolektivno sudjelovanje ljudi u donošenju i izvršavanju odluka koje će unaprijediti njihovo blagostanje. Takvo sudjelovanje ili samoupravljanje izrasta iz zahtjeva ljudi da se zadovolje njihove osnovne potrebe i realizira njihovo ljudsko postojanje. Takav zahtjev tendira da odvede do zahtjeva za uklanjanjem eksploatatorskih ustanova i do zahtjeva za uvođenjem kolektivnog upravljanja tehnikom i sredstvima proizvodnje. Historija socijalističkih revolucija od 1917. godine čini očevidnom tu vezu, naime, da uz izvjesne uslove demokratske sklonosti ljudi zahtijevaju socijalističke oblike. Očevidno je također da buržoaski oblici demokracije ne traže nužno socijalizam — upravo obrnuto. Ali demokratska teorija, kakva se brani ovdje, zahtijeva ga; jer pun smisao demokratskih ideala, kao što su sloboda, jednakost i bratstvo može se ostvariti samo u socijalističkom društvu.

Pored toga ta činjenično-teorijska veza između socijalizma i demokracije donosi sa sobom jednu imperativnu ili moralnu vezu. Kad kažem da socijalizam zahtijeva demokraciju pružam više nego puki opis jedne psihološke, političke ili historijske činjenice ili jedne teorijske veze. Ja predlažem vezu koja treba da preovlada, dokazujem da socijalistički sistemi treba da postoje i da, implicitno, treba da budu demokratski.

Kad govorim o »socijalizmu« ili »pravom socijalizmu« ja naravno stipuliram idealnu definiciju, takvu za koju vjerujem da bi trebalo da preovlada, takvu koju *zahtijevam*. Možemo naći ljude koji vjeruju u socijalizam ili ga zahtijevaju, ali koji ne vjeruju u demokraciju niti je ne zahtijevaju, kao i ljude koji zahtijevaju demokraciju ali koji ne traže zbog toga socijalizam. Postoji i treća grupa koja se suprotstavlja zahtjevima i socijalizma i demokracije. U mojim diskusijama sa te tri grupe ja bih na kraju ustao protiv tih antagonističkih zahtjeva koji bi poprimili (bar kod prve dvije grupe) oblik antagonističkih definicija socijalizma i demokracije. Zašto, dakle, definiram socijalizam i demokraciju na takav način da oni zahtijevaju jedno drugo, da tražim uzajamnu zavisnost obojeg? Činim to iz više razloga — zbog povijesti i razvoja ideja, zbog zahtjeva taktike danas i tako dalje. Ali osnovni razlog je određeni pojam čovjeka i čovjekova ostvarenja. Čovjekovo ostvarenje je konačan zahtjev, kategorički imperativ. Svi drugi zahtjevi — zahtijeva se socijalizam; socijalizam zahtijeva demokraciju; zahtijeva se demokracija; demokracija zahtijeva socijalizam — izvedeni su zahtjevi, hipotetički imperativi. Oni dobivaju svoju snagu kao zahtjevi iz snage toga kategoričkog zahtjeva da se ostvari čovjek i iz demonstracije da su oni potrebna sredstva kojima se postiže čovjekovo ostvarenje. Ovdje neću trošiti vrijeme na objašnjavanje i obrazlaganje pojma čovjeka i njegova ostvarenja koji predstavlja osnovu za moje izlaganje. Ali ću djelomično naznačiti kako su socijalizam i de-

mokracija u svojoj međuovisnosti neophodna sredstva za čovjekovo ostvarenje.

Socijalizam i demokracija kao ideje imaju svoj korijen u dalekoj prošlosti. Ali tek u savremenom periodu počele su te dvije velike ideje da rastu. Podsticane događajima kao što su porast kapitalizma i nauke, renesansa, industrijska revolucija, engleska i francuska revolucija one su se širile. Demokracija kao ideja javlja se djelomično kao odgovor na zahtjeve trgovaca, poduzetnika, poslovnih ljudi, bankara, stanovnika gradova, novih vlasničkih grupa i ostalih iz nove klase. Oni su zahtijevali političku i ekonomsku slobodu nasuprot ograničenjima ukorijenjenih feudalnih i crkvenih interesa.

Socijalizam kao ideja javio se kao odgovor na proširenju i dublju potrebu. To je bila potreba seljaka, nove klase industrijskih radnika i seoske sirotinje za socijalnim poretkom koji bi iskorijenio njihovo ugnjetavanje pod feudalizmom i pod kapitalizmom. Ova potreba je obuhvatila i političke i ekonomske zahtjeve za preobražaj u društvu. Jer te su grupe vidjele da nemaju nikakva izgleda da osvoje neposrednu političku vlast. U isto vrijeme oni su vidjeli da bi samo radikalna promjena u postojećem stanju stvari, tj. ekonomska promjena, mogla da osigura bilo kakvu značajnu demokratsku samoupravu. Tako su socijalističke ideje Johna Balla, taboričana, Thomasa Münzera, Winstanleya i diggera, Babeufa, Owena, Saint-Simona i Fouriera sve anticipirale širu i puniju demokraciju od one koju je postigla njihova savremena kapitalistička klasa, dok su u isto vrijeme bile inspirirane sličnim humanističkim idealima.

U svojim zahtjevima podjednako za utopijskim socijalizmom i primitivnom demokracijom i za ukidanjem klasnih razlika one su anticipirale marksističko gledanje koje zahtijeva istodobno uništenje kako ekonomske tako i političke eksploatacije i istodobno stvaranje i socijalizma i demokracije.

II *Kako socijalizam zahtijeva demokraciju*

Socijalizam, izgrađujući se na humanističkoj tradiciji prošlosti, uvijek je tvrdio da je nasljednik i realizator demokratske tradicije. U modernom shvaćanju demokracije sloboda, jednakost i bratstvo su osnovni pojmovi. Lockeovo shvaćanje slobode bilo je da nijedan čovjek ne smije biti »podvrgnut. . . samovolji drugog čovjeka«. (*Essay Concerning the Origins of the State*, 22) U praksi to je značilo za njega i njegove sljedbenike slobodu od tiranije kraljevstva i veleposjednika.

U teoriji i praksi buržoaske države politička sloboda ima dvije funkcije. S jedne strane ona osigurava vladajućoj grupi priliku da izrazi i olakša svoju ekonomsku snagu u političkoj oblasti. Woodrow Wilson je jednom primijetio da se poslovni ljudi, koji su u prošlosti vješto dirigirali političarima iza scene, sada miješaju u poslove vlade direktno i bestidno. S druge strane politička

sloboda ima funkciju da udalji široke mase iz učešća u donošenju i izvršavanju vladine politike. Može se računati na nekoliko faktora koji dovode do ovog posljednjeg rezultata: zakonska diskvalifikacija glasača, neznanje naroda, zbrka i pogrešna obaviještenost o problemima uslijed vijesti i propagande koje kontrolira manjina, beskrajno ponavljanje mitova o postojanju »demokracije«, »slobode«, »slobodnog svijeta« itd. Tako se naglasak stavlja na verbalne slobode — slobodu govora, štampe, sastajanja — jer nije vjerojatno da će mase koristiti te slobode. Buržoaska politička demokracija je osnovana na vlasničkim odnosima. Prema tome ona ne može biti skršena ni proširena dok se ne skrše ti vlasnički odnosi. Pod buržoaskom demokracijom sloboda mišljenja, djelovanja i odlučivanja je funkcija vlasništva. Moć se najzad svodi na ekonomsku moć i sloboda je oblik moći. Prema tome sloboda se ne može proširiti na sve dok se vlasništvo ne proširi na sve, a ljudi ne mogu imati jednaku priliku za razvoj dok njihove ekonomske prilike ne budu jednake.

Pod buržoaskom demokracijom pojam »jednakosti« bio je prije protest i program za malo njih nego opis mnogih. Kad je britanski mislilac Harrington govorio o »jednakosti« on je mislio na »jednakost posjeda«, a u tome su ga tumačenju slijedili Locke, Madison, Hamilton i drugi. Kao i pojam »slobode«, ova definicija pomogla je da se sve jači zemljoposjednici uspnu na vlast i da se slomi kraljevska vladavina. Ali ona je također isključila široke mase neimućnih iz efektivne političke moći. Kad su američki oci utemeljitelji proglasili »da su svi ljudi stvoreni jednaki«, oni pod tim nisu mislili na neograničeno biračko pravo za sve. Upravo kao što je britanski parlament polagao pravo da predstavlja cijeli Commonwealth, tako je američki kongres polagao pravo da predstavlja narod. Kod Francuza, koji su naglašavali više jednakost nego slobodu, Deklaracija o pravima i dužnostima čovjeka i građanina kaže na samom početku: »Prava čovjeka u društvu jesu sloboda, jednakost, sigurnost i vlasništvo«. »Vlasništvo« je ovdje visjelo kao kamen oko vrata »slobode«, »jednakosti« i »sigurnosti«. Babeufova stranka shvatila je to kad je tri godine kasnije napisala: »Cilj francuske revolucije je da uništi nejednakost i uspostavi opće blagostanje. Revolucija nije završena jer bogataši monopoliziraju svu imovinu i vladaju isključivo, dok siromašni rade teško kao robovi, malaksavaju u bijedi i u državi ne znače ništa«. Kao što je pokazao Tawney u svojoj klasičnoj studiji *Jednakost*, »jednakost« ne znači ništa ako ne uključuje ekonomsku šansu i sigurnost.

Socijalizam nastoji da pruži i garantira tu ekonomsku slobodu i sigurnost. Za socijalizam demokratski ideal jednakosti znači da će društvo — putem humanističkog držanja građana, kolektivnog vlasništva i upravljanja imovinom, putem zakona i njegova provođenja — garantirati svakoj pojedinoj osobi odgoj, znanje, vještinu, oruđa, prilike i sve drugo što joj treba za njezin slobodan razvitak. Socijalizam nastoji da ukloni glavni

kamen spoticanja iz buržoaske demokracije, naime, nejednakost vlasti i šansi koja potječe iz sistema vlasničkih odnosa. On nastoji da dade konkretno i univerzalno značenje pojmu jednakosti izjednačujući vlasničke odnose, tj. socijalizirajući oruđa i procese proizvodnje.

Formula »od svakoga prema sposobnosti, svakome prema izvršenom radu« znači, kao što je to objasnio Marx u *Kritici gotskog programa*, zajedničko ili jednako mjerilo primijenjeno na sve ljude, naime rad. To znači ne samo da će svi ljudi imati slobodu ili priliku da se angažiraju u stvaralačkom radu prema sposobnosti; to znači i to da oni *moraju* raditi. Kako neki čovjek radi tako će biti nagrađen, onaj tko ne radi ne treba da jede. Tako je spriječena eksploatacija drugog čovjeka uzimanjem u najam njegova rada. To mjerilo u socijalizmu treba da se primijeni jednako na sve ljude, ali ono, kao što primjećuje Marx, ima kao rezultat nejednakosti: neki ljudi bit će oženjeni dok drugi to nisu, neki ljudi imat će više djece nego drugi itd. Dodatna je teškoća u mjerenju i primjenjivanju mjerila »rada«.

Formula »od svakoga prema njegovoj sposobnosti, svakome prema njegovim potrebama« pretvara jednako mjerilo rada u šire mjerilo koje je implicitno u njemu, naime, u jednako mjerilo ljudskog razvitka. Prema idealu socijalizma svaki čovjek treba da živi produktivno u odnosu na druge ljude i svijet u skladu sa svojim jedinstvenim individualnim snagama i nadarenošću, izražavajući svoje produktivne sposobnosti i u isto vrijeme pridonoseći razvitku drugih. Da bi to činio moraju se zadovoljiti njegove razne potrebe — njegova potreba za hranom, tjelesnom sigurnošću i fizičkim zdravljem, njegova potreba za odnosima povjerenja s drugima, za njegovanjem, ljubavlju i pripadnošću; njegova potreba za slobodnim i samostalnim identitetom; njegova potreba za kooperacijom; njegova potreba za stručnom vještinom, radnim navikama i dobrim profesionalnim ciljevima; njegova potreba za uzajamnim potvrđivanjem u igri, radu, ljubavi i društvenom planiranju; njegova potreba za simboličkim izražavanjem i stvaranjem; njegova potreba za jednom filozofijom koja pruža norme rasuđivanja i orijentiranja prema stvarima najvećeg značenja.

Sve te potrebe mogu se svesti pod jednu — potrebu za stvaralačkim razvitkom. Svi ljudi su rođeni jednaki, a jednaki su u tome smislu što dijele tu generičku, bitno ljudsku potrebu koja je uvijek izražena u raznim stilovima i oblicima i tako zahtijeva različite uslove za svoje ispunjenje. Socijalizam proglašava da svi ljudi *treba* da budu jednaki, da oni imaju jednako *pravo* ili pretenziju da se ostvare. I socijalizam tada postaje kolektivan napor da se garantira to jednako pravo različitog razvitka. On to čini demokratskim planiranjem i brigom za ljudsku i prirodnu sredinu koja će potpomoći svakog pojedinca ljudske vrste u njegovom razvitku. To ne znači da nekakva amorfna, tajanstvena »država«, s magičnom i obilnom širinom daje pojedincima sve

gotove robe i usluge iz kakve utopije. To prije znači da je za individualnu osobu nužna funkcija njenog vlastitog ostvarenja da pomaže drugima da postignu svoje ostvarenje. On ne može primati prema svojim potrebama ako i sam ne daje drugima prema njihovim potrebama. Takvo davanje — bliskim saradnicima, djeci, savremenicima, budućim generacijama — izrasta iz odnjegovanog priznavanja zajedničke ljudske identičnosti s drugim osobama uz zdravo poštivanje njihove različnosti u temperamentu, talentu i potrebama. Ukratko, razumijevanje i prakticiranje bratstva osnovno je u socijalizmu.

Demokratska teorija koja se razvila više ili manje nezavisno od kapitalizma težila je da se zasniva na ideji bratstva. Za vrijeme seljačke bune 1381. godine John Ball, govoreći za seljake, zanatlije i nekvalificirane radnike, oživio je jedan stari kršćanski argument: »Zar nismo svi potekli od istih roditelja, Adama i Eve?« Implikacija je jasna; svi ljudi jesu i treba da budu braća i sestre u jednoj porodici, dijeleći slobodno, jednako i demokratski dobrobiti i odgovornosti. U idućem vijeku taborićanski radikali — demokrati, slobodni mislioci, komunisti — proglasili su udruživanje dobara i jednakost ljudi bazirane na vjerovanju u zajedničko porijeklo i prirodu ljudi. Münzer i drugi anabaptisti prihvatili su tu parolu u 16. vijeku, a njen eho nalazimo kod diggera i radikalnih levellera u 17. vijeku. U 18. vijeku Rousseau se ponovo prihvatio teme o bratstvu ljudi, ali u paganskom, rafiniranijem obliku. U 19. vijeku to su razvili utopijski socijalisti u Zapadnoj Evropi i Rusiji i romantičari kao Amerikanac Walt Whitman.

Marx i Engels su dokazivali da su sva kretanja u pravcu društva jednakih, koji žive u skladu s principima bratstva, osuđena na neuspjeh sve dok nema proleterske klase. Otud seljačke bune i utopijski eksperimenti u socijalizmu nisu mogli privući široke mase naroda ujedinjene zajedničkim uvjetima rada, eksploatacijom i klasnim interesima da provedu svoje ideale. Socijalizam i s njim povezana puna demokracija mogući su, ukratko, samo onda kad se socijalni princip razvio i proširio među narodne mase — udruženja, sindikati, kooperacija u industriji, trgovini, poslu i sl.

To zapažanje je tačno. Ali ono nas ne bi smjelo navesti na pretpostavku da protjecanje godina automatski dovodi do napretka u socijalizmu i demokraciji. Industrijalizacija izaziva promjene u načinu ljudskog življenja koje su povoljne za prihvaćanje socijalizma i demokracije. Ali u razvijenom kapitalizmu ona proizvodi i snage koje djeluju suprotno (kao kontrola nad sredstvima masovne komunikacije, elita moći i manipulirana psihologija za čovjeka organizacije). Osim toga očevidno je da je u socijalizmu preobražaj ljudskih stavova, vjerovanja i vrijednosti mnogo teži nego što su to zamišljali Marx i Engels. Ovdje je uloga ideja i intelektualaca kritična i problem humanističkog odgoja je centralni problem. Raspadanje kapitalističkog i feudalnog sistema

sada napreduje sve većom brzinom. Pred nama je presudno pitanje kako mobilizirati rezerve kojima raspolaže čovjek u borbi protiv siromaštva, gladi, bolesti, beskućništva, nezaposlenosti, prenapučenosti, nepismenosti, neznanja, predrasuda, apatije, pasivnosti, inercije, individualizma, eksploatacije, beznadnosti, autoritativnog ponašanja, otuđenja i svih drugih ne-čovječjih i nečovječnih stanja. To je pitanje koje pogađa sve zemlje, nerazvijene ili razvijene, socijalističke ili kapitalističke.

Bitan faktor u rješavanju tog pitanja jest razvoj adekvatne teorije socijalizma i demokracije. Socijalizam i demokracija, ako treba da budu djelotvorni kao ideje, moraju biti izgrađeni na zdravoj teoriji čovjeka, čovjekova ostvarenja i uvjeta potrebnih za čovjekovo ostvarenje. Mi govorimo o »znanosti o socijalizmu«, ali smo upravo poduzeli tek prve korake u izgradnji takve znanosti. Ta znanost bi postupala prema općem obrascu svih znanosti. Ona bi predlagala hipoteze o karakteru i uslovima realizacije čovjeka kao čovjeka, stavljala te hipoteze na ispitivanje u konkretnim situacijama, promatrala i analizirala rezultate i u skladu s njima revidirala hipoteze. Znanost o socijalizmu ne može razviti nekoliko eksperata izoliranih od svojih subjekata. Naprotiv sam pojam i praksa socijalizma, kao što smo pokušali pokazati, zahtijevaju demokratsko odlučivanje i izvršavanje odluka o vrijednostima. Socijalizam zahtijeva da ljudi, sarađujući kroz diskusiju i akciju, oblikuju i preobražavaju svoje vrijednosti. To znači da vođe socijalizma — bili oni u socijalističkim, kapitalističkim ili feudalnim zemljama — moraju surađivati s narodom u naporu da se izazovu i pojačaju njegove stvaralačke i kooperativne dispozicije. Problem je da se ljudi odgoje tako da se oni odgajaju sami kroz kooperativnu, produktivnu aktivnost. To znači da odgojitelji — tj. vodeći socijalisti — moraju i sami biti odgojeni.

Za to se traži mnogo uvjeta. Primarni uvjet je razvitak demokratskog procesa, uključujući kritiku i samokritiku unutar vodećih socijalističkih grupa. Nedemokratsko mišljenje, da jedan čovjek ili grupa ljudi imaju odgovore za probleme društva, treba iskorijeniti. Samokritika mora prestati da bude obred za ratificiranje prethodne odluke vođa. Ona treba da bude odgovor na onaj dublji i širi zahtjev koji izrasta iz samih potreba naroda i izražava ga sam narod. Vođe treba da preispitaju sebe i svoje kolege u svjetlu onog što narod treba, a ne onog što vođe žele ili što oni misle da narodu treba. Kako je to moguće? Samo u neprekidnom neposrednom kontaktu i diskusiji s narodom kako bi se otkrilo što on stvarno osjeća, misli i treba.

Tautologija je kad se kaže da se ljudski rod sastoji od pojedinih ljudi i da samo pojedini ljudi mogu postići ljudsko ostvarenje. Ali je to važno ponavljati, zato što vođe, kao i vođeni, često misle na ljude kao masu i zato što neki misle da se ostvarenje pojedine osobe događa automatski kad samo postoje izvjesni uslovi. Autoritarna ličnost u stvari vjeruje da ostvarenje treba

nametnuti ljudima i da se to postiže usklađivanjem s nekim društvenim obrascem i potiskivanjem individualnih vrijednosti. Teorija socijalizma ne negira upotrebu sile. Ali ona smatra da sila mora uvijek biti privremena i služiti kao sredstvo i da se konačna sila historije nalazi u pojedincima koji udruženi prave svoju vlastitu historiju. Socijalizam u tom smislu zahtijeva demokraciju ne kao naknadni dodatak već kao nužnost. Pravi socijalist ima povjerenje u narod, jer vjeruje sam sebi i nalazi snagu u čovjekovoj borbi protiv eksploatacije i lišavanja. Ali autoritarac nema povjerenja u narod i nalazi da je narod slab, jer nema povjerenja u slabost u samom sebi. Jedan je na kraju zastupnik nade i demokracije, drugi očaja i tiranije.

III *Kako demokracija zahtijeva socijalizam*

U jednom od njegovih idealnih značenja izraz »demokracija« znači uzajamno samoupravljanje stanovite grupe ljudi. Takvo upravljanje se vrši do tog opsega da ljudi dane grupe koriste kolektivno svoj razum za rješavanje zajedničkih problema. »Upravljanje« ovdje znači nadzor, rukovođenje, vladanje; a metoda vladanja je uzajamno sporazumijevanje.

Demokracija je uzajamno i kolektivno vladanje naroda. Nju treba razlikovati od vladanja jednog ili nekolicine njih. Općenito govoreći nijedan čovjek ni grupa ljudi, bez obzira na to koliko su inteligentni ili iskusni, ne mogu biti toliko mudri ili sposobni da vladaju jednom grupom koliko to mogu članovi te grupe. Razlog je što vladanje jednog nad mnogima, da bi ostvarilo djelo, naginje tome da postane pretrpano odlučivanjem i direktivama i da čini pogreške. Obično su najupućenije osobe o uvjetima specifičnih poslova one koje rade te poslove. One obično i najbolje razabiru potrebe i zahtjeve u takvim situacijama i najsposobnije su da predlažu i sprovode specifična poboljšanja.

Demokraciju treba razlikovati i od vladanja većine. Obično u demokratskom odlučivanju preteže volja većine. Ali to nije zbog toga što je prihvaćena ili mora biti prihvaćena odluka donijeta glasanjem, već zato što je *consensus* karakteristična metoda demokracije. Pri takvoj metodi mišljenja manjine (obično više nego jedno) integriraju se koliko je to moguće s onim vladajućima. Ta integracija se vrši razmjenom gledišta i savjetovanjem. Jednostavno brojenje glasova je nedemokratski postupak ako glasanje ne izrasta iz kolektivnog ozbiljnog razmatranja problema o kome je riječ i istinske, otvorene razmjene gledišta o raznim aspektima spornog pitanja.

Demokraciju treba razlikovati od vladanja gomile. Ona je naprotiv kolektivna upotreba razuma i tako je suprotna kolektivnoj upotrebi strasti i predrasuda.

Ali demokratska upotreba razuma ne znači da se uvijek donose najbolje odluke. Razum je pogrešiv u individualnim i kolektivnim oblicima; on se može upotrijebiti malo ili mnogo i može

se usmjeriti na dobre i loše ciljeve. Pretpostavka onih koji vjeruju u demokraciju jest da je najmanje pogrešiva metoda pristupanja kolektivnim problemima ona kolektivnog razuma. Lijek protiv slabosti demokracije nije manje demokracije već u stvari više demokracije. Iz istog razloga korektiv za neku pogrešku u nauci — gdje se upotrebljava ista opća metoda — jest neprekidna primjena naučne metode. Demokratska metoda, slično naučnoj metodi, korigira sama sebe. Da bi se povećala vjerojatnoća korekcije — treba pojačati obavještavanje, analizu i raznolikost inicijative i perspektive. Za demokraciju to znači da njena garancija leži u inteligentnim, budnim pojedincima koji su u neprestanom intelektualnom i ličnom rastu.

Demokratska metoda primjenjuje se na probleme *zajedničke* jednoj grupi. Ona se može upotrijebiti u rješavanju kakvog neopćeg problema — kao u grupnoj terapiji ili kad se jedan naučnik savjetuje s drugima o svom pojedinačnom problemu. Tako metoda demokracije nije lijek za sve i ne istiskuje individualan napor, misao, odluku i akciju. Naprotiv jačina jedne demokratske grupe zavisi od poznavanja stvari, perspektiva i razvijene inteligencije koju pojedini članovi unose u nju.

Kritičari demokracije obično predlažu neku vrstu vlade »stručnjaka«. Teorija vladanja pomoću stručnjaka branila se različitim argumentima — »prirodnom superiornošću« (Platon, Hitler), »božanskim pravom« (James I) i efikasnošću iskusnih naučenjaka ili inženjera (tehnokrati). Kako je znanost sistematska upotreba stručne inteligencije u rješavanju problema, dolazimo do pitanja kakav bi trebao da bude odnos između naučnih stručnjaka i ljudi koji upravljaju sobom demokratski, tj. uz upotrebu kolektivne inteligencije.

Jedan takav mogući odnos je da stručnjaci vladaju narodom. U tom odnosu inteligencija i inicijativa mnogih žrtvovani su onima nekolicine. Drugi mogući odnos je da narod vlada stručnjacima. Ovdje su specijalizirano znanje, izobrazba i iskustvo nekih ljudi žrtvovani nespecijaliziranim gledištima mnogih. Treći mogući odnos je međusobno djelovanje i suradnja između stručnjaka i naroda: stručnjaci daju specijalizirano znanje i vještinu u određivanju ciljeva i sredstava za rješavanje zajedničkih problema naroda.

U samoj stvari podjela na stručnjake i narod je samo prividna. Jer i stručnjaci su ljudi koji učestvuju u zajedničkim ljudskim potrebama i problemima; a mnogi ljudi imaju specijalizirane poglede i vještine kao posljedicu specijaliziranog obučavanja ili iskustva. Odgojni problem kako se postavlja ovdje problem je odgoja ljudi i na opći, humanistički način i u nekoj specijalnosti.

Demokratska metoda ne može se primijeniti na sve ljudske probleme, a gdje se može, ne može se uvijek primijeniti u istom stepenu. Neki tehnički problem, kao takav, koji traži prilagođavanje sredstava nekoj svrsi, zahtijeva tehničko znanje i vještinu

izabrane nekolicine (koji sami mogu raditi demokratski). Na primjer, kapetanove odluke o upravljanju brodom ne donose se demokratski — iako se on obično savjetuje sa svojim prvim oficirima, inženjerom, kormilarom i drugima prije nego što donese mnoge od svojih odluka. Porodica s malom djecom ne može se voditi s velikim stupnjem demokracije, jer djeci nedostaje iskustvo koje bi ih kvalificiralo da budu učesnici jednaki s odraslim. Ipak dobar roditelj pri donošenju svojih odluka traži i uzima u obzir izražene želje i potrebe djece. Isto tako neka kritična situacija, koja zahtijeva neodložnu odluku jedne ili nekoliko osoba, isključuje demokratsko razmatranje u grupi. U takvim slučajevima, i u svim slučajevima gdje se odluke ne mogu donijeti demokratski, važno je pitanje da li krajnji ciljevi kojima služe odluke egzemplificiraju ili proizvode osnovne ljudske vrijednosti. A takve vrijednosti zajedničkog života mogu se, na kraju krajeva, najbolje odrediti sudovima i odlukama samih ljudi koji diskutiraju i donose odluke demokratski.

Taj isti pojam demokracije daje odgovor na problem odnosa između »predstavnika« i predstavljenog naroda. Stara je formula bila da vlada počiva na pristanku i volji onih kojima vlada — formula koja je pretpostavljala odvajanje jednog od drugog. Dok postoji takva razdvojenost pravo predstavljanje je nemoguće. Ipak neposredna demokracija nije uvijek moguća — kao kad se jedna velika grupa mora podijeliti na male grupe, gdje su moguće direktne diskusije u koje je uključen svaki član, tako da se predstavnici tih grupa zatim sastanu na demokratsko odlučivanje. Dobar predstavnik u takvim slučajevima je onaj koji tačno odražava interese svoje grupe. To odražavanje je moguće kad on direktno, pažljivo i ponovljeno sluša svoju grupu. Demokracija širokog razmjera ne isključuje princip reprezentacije već ga stvarno zahtijeva. Ali djelotvorna demokracija zahtijeva da predstavnik ne stoji po strani od naroda već da bude u stvari *jedan iz njega.* Baš zato što komunicira s ljudima i osjeća i misli *zajedno* s njima on može re-prezentirati njihova gledišta u drugim kolektivima.

Slično demokracija ne isključuje princip vodstva već ga u stvari traži. U svakoj grupi bilo koje veličine vođe se prirodno pojavljuju kao posebne osobe koje izražavaju, organiziraju i izvršavaju kolektivne interese sudjelujućih pojedinaca. Pitanje je da li je neki vođa dobar ili loš, da li je demokratičan ili nedemokratičan — olakšava li rješavanje zajedničkih problema grupe.

Dobar vođa (1) direktno komunicira s ljudima koje vodi i saznaje kakvi su njihovi problemi i gledišta; (2) pomaže im da artikuliraju, organiziraju i ocjenjuju te probleme i gledišta; (3) doprinosi rješavanju njihovih problema sudjelujući u diskusiji o tim problemima i čineći im dostupnim svoje specijalizirane sposobnosti; (4) pomaže da se unutar grupe i među njenim pojedincima razvija sposobnost za odlučivanje i samostalnost i (5) sam postaje sve manje neophodan kako članovi grupe stiču više sna-

ge da izraze i ostvare svoje interese. Na ove načine vođa je uspješan tj. on izaziva snage i privrženost svoje grupe. I na ovaj način njegovo vodstvo je moralno opravdano.

Otud je opravdanje podjednako stručnjaka, predstavnika i vođa da oni mogu pomagati u ispunjavanju potreba naroda na način na koji narod bez njih ne može da to učini sam i direktno. Gdje se taj stvaralački odnos između stručnjaka i ne-stručnjaka, predstavnika i predstavljenih, vođa i vođenih prekine ili se nikada adekvatno ne razvije, izrastaju birokratizam i tiranija. U njima je središte vlasti i odgovornosti koncentrirano kod nekolicine. Otud su oni uvijek slabiji nego demokracija, jer se jako oslanjaju na malo ljudi, dok demokracija izmamljuje i organizira snagu mnogih. I oni moraju uvijek kompenzirati tu slabost upotrebom ili prijetnjom prinude, da bi postigli ciljeve o kojima se odluke donose u centru i od kojih se grupa kojoj se nalaže da sluša mora osjećati otuđenom.

Kao vladanje kolektivnog razuma demokracija pretpostavlja da će narod biti odgojen tj. iskusan u upotrebi uma u rješavanju svojih problema. Narod ne može vršiti i sačuvati vrhovnu vlast i ne može vladati samim sobom u svom vlastitom interesu ako mu nedostaje oruđe — znanje i umijeće — potrebno za rješavanje njegovih problema. Relativno primitivna, jednostavna demokracija s relativno primitivnim kolektivnim razumom može riješiti probleme relativno primitivnog društva. Na primjer, tokom narodnih oslobodilačkih pokreta u nedavnim decenijama vojnici i seljaci su uspješno upotrebljavali demokratske metode za rješavanje takvih problema kao što je vođenje gerilskog rata, organiziranje ekonomskog života sela i armija i provođenje zemljišnih reformi. Ali problemi razvijene faze društva traže razvijeniji nivo odgoja. Problemi kao što je razvoj snabdijevanja vodom, poljoprivrede, saobraćaja i industrije traže za svoje uspješno rješavanje specijaliziranu izobrazbu mnogo različitih vrsta. Oni traže odgajanje naroda na znanstveni način. Kako je takvo odgajanje — a s njim i implicitni demokratski zahtjevi koji teže da prate znanstveni odgoj — nedostajalo u onim nerazvijenim zemljama gdje su se zbile socijalističke revolucije, metode izgradnje socijalizma bile su ponekad nedemokratske do krajnosti. U tom vakuumu često su cvjetali birokratizam i tiranija.

Opravdanje za demokraciju je ljudsko i pragmatično. Utvrđeno je načelo ljudskog iskustva da će neka osoba koja sudjeluje kod donošenja i izvršavanja odluka što se tiču njenog vlastitog interesa jasnije razumjeti odluke i njihove posljedice, preuzeti više inicijative i odgovornosti pri provođenju odluka u život, iskusiti više zadovoljstva od svoje aktivnosti i uspješnije braniti svoje interese nego kad ne sudjeluje.

Isti taj princip — da sudjelovanje u odlučivanju i planiranju povećava produktivnost — vrijedi kad su dvojica ili više ljudi angažirani u rješavanju nekog zajedničkog problema. On je stvarno pojačan principom da ljudi kolektivno mogu rješavati svoje

zajedničke probleme efikasnije nego što to mogu zasebno. To je prastari princip koji se traži za organiziranje svake ljudske grupe i društva. Dotle, dok je povezano kao jedinica, društvo je skupina kooperirajućih pojedinaca koji rade za opće vrijednosti, Demokracija teži da učini taj kooperativni princip eksplicitnim i svjesnim, da razvije razumnost u organiziranju i održavanju javnog života. Čovjek je nužno i prirodno društveno biće. Kad on surađuje i komunicira s drugim osobama uz izvjesne povoljne uslove njegov um i ličnost se oblikuju i mijenjaju. Nove perspektive i načini djelovanja stvaraju se kao posljedica takvog međusobnog djelovanja — perspektive i načini djelovanja koji ranije nisu bili mogući za pojedine osobe odvojene od takvog međusobnog djelovanja. Razmišljanje i djelovanje ljudi u grupi, kada su uslovi povoljni, otkriva njihove interese, talente, iskustva i perspektive. Ono stimulira i pojačava njihovu energiju u rješavanju problema koji su pred njima.

Demokracija kao oblik društvene, stvaralačke aktivnosti pruža odušak za čovjekove društvene, stvaralačke potrebe. Demokracija je čovjekov prirodni, ljudski način života, njegov cilj. Odvojen od tog načina života, putem kojeg on postaje svoje pravo ja i putem kojeg se ostvaruje, čovjek postaje tuđin.

Kako se može ostvariti to slobodno, egalitarno bratstvo ljudi? Samo tako da ljudi počnu uspostavljati materijalne i društvene uslove koji su nužna osnovica za takvo stvaralačko bratstvo pojedinaca. Kad definiramo te uslove, definiramo socijalizam.

Oni koji vjeruju u socijalizam pretpostavljaju da će ljudi, ako budu kao društvo posjedovali sredstva i upravljali djelatnostima proizvodnje, u krajnjoj liniji raditi to u svom vlastitom interesu i za svoje vlastito dobro. Oni također pretpostavljaju da ljudi u krajnjoj liniji znaju šta im treba i šta je njihovo vlastito ispunjeno dobro. Obje ove pretpostavke dijele oni koji vjeruju u demokraciju, koja zajednički sa socijalizmom polaže svoju konačnu vjeru u čovjeka i njegov razum.

Historijski su i »socijalizam« i »demokracija« imali i usko i široko značenje. U uskim značenjima, određenim ograničenjima klasne misli, oboje je težilo da bude ograničeno na jedno posebno područje — demokracija na politiku, socijalizam na ekonomiju. Ali u širim značenjima srodstvo socijalizma i demokracije postaje vrlo jasno i teško je naći gdje svršava jedno a počinje drugo. U njegovom uskom smislu socijalizam je bio zamišljan kao proširenje na ekonomsko područje demokratskog načela politike. Tako je on bio nazivan »ekonomska demokracija«. Ali demokracija kao ljudska metoda za rješavanje općih ljudskih problema direktno implicira potpun socijalizam. Jer demokratska metoda je kolektivan razum, planiranje i ispunjenje planova — a to je upravo metoda socijalizma koja zahtijeva i kolektivno *vlasništvo*. Slično, socijalizam u svom širokom, humanističkom smislu — tražeći da čovjek bude u potpunosti društven i kooperativan u svom produktivnom životu — direktno implicira

slobodnu, egalitarnu, bratsku demokraciju kao način života. Socijalizam i demokracija sastaju se na tački gdje odgovaraju na pitanje tko treba da vlada narodom i kako? Njihov je odgovor: treba da vlada narod kooperativnim razumom. Inteligentno rješavanje problema uvijek uključuje plan akcije. Ma od koga potjecao plan narod mora biti konzultiran o njegovoj vrijednosti, o podređenim planovima i o njegovoj ulozi u provođenju tih planova. A narod na kraju mora i provesti taj plan.

IV *Zaključak*

Odnosi između demokracije i socijalizma mogu se razumjeti ako se razmatraju odnosi između psiho-socijalnih djelatnosti ljudi i ekonomskih materijala i procesa njihovih života. Ta dva skupa aktivnosti međusobno se prožimaju tako da puna definicija jednog konačno vodi ka drugom. Historijski je izraz »demokracija« povezan s buržoaskom tradicijom koja se koncentrira na čovjekovo izražavanje misli, govor, rukopise, diskusiju, razmatranje, debatu, donošenje i tumačenje zakona i slično — ukratko, na čovjekovu umnu i društvenu aktivnost definiranu kao narodno samoupravljanje. Kao što smo rekli, buržoaska definicija demokracije ograničila ju je na jednu malu klasu, dok su posjeda lišene klase Evrope tu definiciju proširile i produbile da bi obuhvatila ekonomski kontekst čovjekova života. A s osnutkom prve socijalističke zemlje u SSSR-u u 1917. g. taj produbljeni pojam demokracije, razvijen kod Marxa, Engelsa i Lenjina, postigao je svoj prvi konkretan oblik. Od vremena Marxa i Englesa, ipak, izraz »socijalizam« odnosio se uglavnom na ekonomske procese i uslove potrebne za razvitak čovjeka. I upravo kao što su u SSSR-u imperativni ekonomski zahtjevi za tvornicama i strojevima pretegnuli nad »višim« vrijednostima, tako je literatura o ekonomskim pitanjima bacila u velikoj mjeri u zasjenak humanističke studije kao one o demokraciji. Pa ipak se definicija socijalizma protegnula tako da uključuje psiho-socijalnu djelatnost čovjeka. Sad vidimo u Evropi i SAD novu konvergenciju i dijalektiku ovih dviju tradicija, demokracije i socijalizma. Liberalni humanisti okreću svoju pažnju prema marksizmu, dok marksisti poduzimaju nove studije o humanizmu.

Možda je to truizam kad se kaže da ljudi moraju postupati tako da dovedu duh i materiju, kolektivno ljudsko odlučivanje i ekonomski život u plodonosne odnose, tako da ekonomija oslobodi fizičke i mentalne snage ljudi i tako da sloboda ljudi reagira pojačanjem materijalne baze njihova života. Ali ortodoksni, nedijalektički ili fatalistički mislioci zaboravljaju to i smatraju da se demokracija razvija automatski čim su učinjeni prvi koraci ekonomskog socijalizma. Takvi mislioci pokušavaju da utamniče taj kreativni, dijalektički proces ljudskog razvoja — demokratski socijalizam — u ustaljene ekonomske, političke i intelektualne oblike. Oni navode velike mislioce prošlosti da bi potvr-

dili svoje teze. Ali nijedan čovjek ni grupa ljudi ne mogu anticipirati probleme i uslove svih ljudi. Niti oni mogu predvidjeti kakve će nove perspektive donijeti stvaralačko udruživanje novih generacija.

Sada socijalistički mislioci priznaju sve više da su zanemarili znanstveno istraživanje psiho-socijalne strane te dijalektike — tj. porijeklo, prirodu, funkcije, izmjene, uslove i humanističku kontrolu ideja, vjerovanja, stanovišta, vrijednosti i drugih aktivnosti duha, ličnosti i odnosa među ličnostima. Njima je jasno da ekonomska baza i okvir socijalizma ne garantiraju optimalan, zdrav i stvaralački razvitak ličnosti. Nadalje je očevidno da takva ekonomska baza sama ne može uspješno funkcionirati, odvojeno od onog zdravog i kooperativnog stanja duha i akcije koje smo nazvali »demokracijom«. Stoga je potrebno istraživanje u pogledu karaktera zdrave ličnosti, uslova koji ometaju razvitak takve ličnosti i uslova koji pridonose njenom razvitku. Kao što smo pokazali, takvo istraživanje mora biti vođeno u vezi s današnjim pokušajima koji mobiliziraju kooperaciju i inicijativu naroda, vođa i stručnjaka.

Jesu li takve studije prijetnja socijalizmu? Jesu ako odvraćaju naučenjake i ljude od zadatka da se poboljša socijalistički sistem putem poboljšanja ljudi i da se poboljšaju ljudi putem poboljšanja socijalizma. Izučavanje može unaprijediti socijalizam za još jedan korak, ako otvara put za stvaranje ljudi koji su dublje demokratski i zdravi nego ranije i koji stoga mogu da razlikuju i ostvare uvjete za bolji socijalni poredak. Socijalizam traži demokraciju i demokracija traži socijalizam. I u tom uzajamnom i evoluirajućem zahtjevu nalazimo osnovni uzor za kreativnu realizaciju čovjeka pojedinca i ljudskog društva.

(Preveo B. P.)

SLOBODA I DEMOKRATIJA U SOCIJALIZMU

Svetozar Stojanović

1.

Smisao socijalizma, a verujemo i njegova perspektiva, nalazi se u realizaciji jednog humanističkog programa. Izgleda da taj program još uvek niko nije bolje koncipirao od Marxa. To, naravno, ne znači da potreba da se ide dalje od njega nije urgentna. Čovek se teško otima utisku da se ponekad, preovladavši staljinistički dogmatizam, zadržavamo na nivou dogmatičnog odnosa prema Marxu, ovog puta izvornom. To, zajedno sa prilično uskim i uz to već nekoliko godina dosta zatvorenim tematskim krugom, predstavlja bitno ograničenje naše sadašnje filozofske situacije. Zato više nego do sada treba da se okrenemo *savremenim* problemima, stavljajući u zagrade ponekad i tekstove samog Marxa.

Samo u onoj meri u kojoj je marksistički humanistički program realizovan socijalizam je stvarnost. Polazeći od toga, može se slobodno reći da je socijalizam danas *malo* ostvaren; u svakom slučaju, daleko manje nego što su toga najčešće svesni njegovi protagonisti. Racionalizatorskoj samoodbrani, sa malim izuzecima, ni oni nisu mogli da izbegnu. Jedan od vidova te natkompenzacije jeste primena razvoja proizvodnih snaga kao osnovnog kriterijuma za ocenu tempa oživotvorenja socijalizma. Fenomen reifikacije na specifičan način dolazi do izražaja u ovoj fetišizaciji i apsolutizaciji proizvodnih snaga. Na nju je svakako uticao zatečeni nivo proizvodnih snaga, ali i staljinistička i maoistička interpretacija marksizma. Za marksistu je, međutim, odnos između tehničkog i globalnog društvenog progresa drugačiji. Tehnički progres ili razvoj proizvodnih snaga predstavlja *nužan*, mada ne i *dovoljan uslov* opšteg socijalnog napretka. Kriterijum ovog zadnjeg, kao što sam već rekao, predstavlja oživotvorenje marksističkih humanističkih ideala. Staljinizam i maoizam su preokrenuli odnos između ove dve vrste progresa: od

nužnog uslova za ostvarenje globalnog društvenog napretka, proizvodnja stvari postala je samocilj, umesto da bude isključivo jedno od neophodnih sredstava u borbi za čovečnijeg čoveka i humanije društvene odnose.

U žiži marksističkog humanizma leži ne čovek uopšte (realistička i kolektivistička deformacija marksizma) nego pojedinac — dakle svojevrsna personalistička koncepcija. Differentia-u specificu marksističkog personalizma čine pojmovi totaliziranja, socijaliziranja, dezalijeniranja, oslobađanja, demokratizovanja i sl. Ja namerno upotrebljavam glagolske imenice (totaliziranje), a ne prideve [totalni (čovek)] da bih istakao da je reč o uvek otvorenim, beskonačnim procesima. Doduše, ista ideja se može izraziti i pridevima, ali pod uslovom da se oni shvate kao oznake tzv. graničnih pojmova. To ponekad treba isticati i samom Marxu nasuprot. Ima, naime, tekstova koji pokazuju da je on komunizam ponekad shvatao kao neku vrstu apsoluta, u kome će sve suprotnosti biti ugašene i svi ti procesi završeni, smireni. Ali da se vratimo srži njegovog humanističkog programa.

Da u njemu leži smisao i perspektiva socijalizma potrebno je naglašavati naročito danas, kada je socijalistički pokret u visoko razvijenim kapitalističkim zemljama u izvesnom smislu u krizi besperspektivnosti. Možda nerazvijene zemlje moraju prenaglašavati razvoj proizvodnih snaga kao deo svog socijalističkog programa. Samo, ti pokreti moraju biti svesni da nikoga u visokorazvijenim zemljama neće naročito impresionirati svojim brzim materijalnim razvitkom. Samo prevazilaženje *ljudskog*, a ne *materijalnog* siromaštva, može biti motiv za socijalističku rekonstrukciju u ovim zemljama. Na žalost, danas to, sa retkim izuzecima, ne shvataju socijalistički pokreti ni na jednoj, ni na drugoj strani. Na obe strane, opet sa malim izuzecima, cilj predstavlja neka vrsta države blagostanja.

Prelazeći na onaj deo marksističkog humanističkog programa koji je izdvojen u naslovu, ja želim da ponovim (ono što sam na opštijem planu već istakao): socijalizam može biti stvarnost, a ne samo zadatak, u onoj meri u kojoj je dalje razvio proces oslobađanja čoveka i demokratizacije društva. Moglo bi se reći da je on u tom pogledu, pre svega zbog staljinizma i maoizma, do sada podosta izneverio nade. Uostalom, šta se drugo i može očekivati od socijalističkog pokreta koji na svojoj zastavi ispisuje »veliki kolektiv — mala sloboda« ili »deset godina patnje — deset hiljada godina sreće«. Prva od ovih deviza nije jedina koja ukazuje da je u tom slučaju reč o regresu u odnosu na građanski humanizam. A druga skreće pažnju na jako razvijene elemente svojevrsne eshatologije. Izgleda da i ovaj primer pokazuje da se ne radi samo u nekoj pseudoreligiji, nego u izvesnoj meri i o svojevrsnoj novoj religiji.

2.

Sloboda i demokratija su uvek bile među najviše upotrebljavanim i istovremeno najviše zloupotrebljavanim rečima. U žestokim ideološko-propagandnim bitkama koje plamte širom sveta svaka strana se trudi da, koristeći se njihovim emotivnim punjenjem, diskredituje protivnika i prikaže sebe u najlepšem svetlu. Već sama činjenica da se neke reči toliko upotrebljavaju kao municija u ideološkom ratu ukazuje na to da ne spadaju u porodicu tipično saznajnih, informativnih reči. Kazati za nekog čoveka ili društvenu zajednicu da su slobodni ili neslobodni, demokratski ili nedemokratski, to ne znači *samo* obavestiti da imaju neku osobinu. Sloboda i demokratija su danas gotovo opšte prihvaćene kao vrednosti, pa su zato reči koje ih označavaju, mada ne uvek na prvi pogled, po pravilu vrednosne reči. Kad ih jednom entitetu pripišemo mi: podrazumevamo i obaveštavamo da on ima izvesna svojstva; izražavamo svoj pozitivan stav prema tom njegovom stanju; i preporučujemo drugima da zauzmu isti stav i ili čak (ako već nisu u njemu) da dovedu sebe u isto stanje. Treba dodati da je stav koji ovim rečima izražavamo i preporučujemo vrlo često emotivno obojen.

Ova kratka analiza može da nam pomogne da vidimo zašto su toliko beskonačni i ogorčeni sporovi oko toga šta je prava, istinska i sl. sloboda i demokratija. Razilaženja oko definicija slobode i demokratije, tj. oko toga kakva svojstva jedan entitet treba da ima da bismo ga nazvali slobodnim ili demokratskim, nisu, naime, posledica razilaženja samo saznajne prirode. Jer, odluka o tome povlači za sobom pozitivan stav, pa i osećanje prema njemu. Drugim rečima, svaki tako podsvesno ili svesno štimuje svoju definiciju slobode i demokratije da baš entitet, prema kome on ima pozitivan stav i osećanje i koji drugima želi da preporuči kao objekat pozitivnog stava i osećanja, može *per definitionem* da zasluži te etikete.

Ali analiza značenja ima smisla samo kao raščišćavanje terena za angažman na tzv. objekt-nivou. Zato i ne želim da ostanem na tvrdnji da sloboda i demokratija imaju tri dimenzije značenja (saznajnu, ekspresivnu i preporučivačku), već želim da predložim određena svojstva koja jedan entitet treba da ima da bismo ga nazvali slobodnim i demokratskim. Ukratko, prelazim na predlaganje definicije slobode i demokratije (tačnije saznajne dimenzije njihovog značenja). Zbog ograničenosti prostora, a i zbog isključivo instrumentalne vrednosti tih definicija u jednom tekstu sa ovakvim naslovom, ja ću morati u izvesnoj meri da budem dogmatičan, da obratim malu pažnju navođenju razloga koji treba da ih opravdaju.

Slobodu, po mom mišljenju treba definisati kao *moć svesnog izbora između realnih mogućnosti i svesnog ostvarenja izabrane*

mogućnosti određivanja uslova i načina svoga života. Naravno da onda »neslobodu« treba definisati kao odgovarajuću nemoć ili odsustvo te moći.(*)

* * *

Apstraktno značenje demokratije (vladavina naroda), dato već samim terminom, oduvek je bilo najšire prihvatljivo. Ni marksisti nemaju naročitog razloga da ga odbace kao polaznu tačku. Brojne razlike i višesmislenosti nastaju tek na nivou konkretizacije tog pojma. Šta ovde određenije znači »vladavina (naroda)«, pa najzad i šta sam »narod«? Odgovori na ta pitanja nisu ili bar nisu isključivo saznajno motivisani, pošto imaju i velike vrednosno-normativne, ideološke konzekvencije. Od odgovora na njih, a to znači od konkretnije definicije pojma demokratije, zavisi njegova primena, a od primene vrednosna ocena, odnosno stav i osećanje prema entitetu o kome je reč. Pošto stavovi i osećanja ljudi nikada neće biti potpuno ujednačeni, čini se da će i sporovi oko konkretizacije pojma demokratije uvek biti u principu otvoreni.

Mislim da bi jedna marksistička definicija demokratije *danas* (posle svih teorijskih i praktičkih iskustava), zbog razloga koje ću navesti kasnije, trebalo da izgleda ovako:

Demokratija je učešće maksimalnog broja pripadnika društvene zajednice u odlučivanju o stvarima od opšteg značaja.

Njoj treba suprotstavljati oligarhiju ili oligokratiju, a ne birokratiju — kako se kod nas odomaćilo — koja je samo jedna vrsta oligarhije (zajedno sa, na primer, aristokratijom, tehnokratijom, politokratijom i sl.).

Oligarhija ili oligokratija je učešće malog broja pripadnika društvene zajednice u donošenju odluka od opšteg značaja.

Ali da se vratimo definiciji demokratije. Uslov da se jedna zajednica nazove demokratskom — učešće maksimalnog broja pripadnika društvene zajednice u. . . — može se prikazati na jednoj kontinualnoj skali koja otkriva različite stepene logičke, pa posredno donekle i faktičko-istorijske mogućnosti njegovog zadovoljenja. Reč je o tri vrste razlika: 1) prema broju pripadnika koji učestvuju, 2) prema stepenu učešća i 3) prema načinu učešća (posrednom i neposrednom). Prema tim razlikama određivao bi se stepen demokratičnosti jedne društvene zajednice. Ako zanemarimo čisto logičku mogućnost da *svi* njeni pripadnici u *maksimalnoj* meri *neposredno* odlučuju, i razmotrimo faktičko-istorijske mogućnosti, onda treba reći sledeće. Demokratiju *u stvarnosti,* naročito dosadašnjoj, od oligarhije deli samo relativna, a ne apsolutna granica. I najrazvijenija demokratija je dosad u

(*) Pošto sam u raspravi »Socijalizam i sloboda«, objavljenoj u zborniku »Čovek danas«, Nolit, Beograd 1964, detaljno raspravljao o definiciji slobode, ovde ću samo ponoviti tu definiciju (neznatno izmenjenu), ne prikazujući ponovo put kojim sam do nje došao i ne navodeći razloge koji treba da je opravdaju.

izvesnoj meri bila oligarhija (pojedinih društvenih grupa i klasa, društvenog aparata, partija i sl.). Sem toga, uzet u dimenziji budućnosti, proces demokratizacije je uvek otvoren. Nikada neće biti ostvarena neka apsolutna demokratija iza koje se dalje ne bi moglo. Pa ipak, ta bezizglednost savršenstva ne treba nikoga, a naročito ne marksiste, da obeshrabruje. Jer, ostaje mogućnost, a onda i istorijski zadatak socijalizma da ostvari revolucionarni skok u tom kontinualnom procesu demokratizacije. Na njega ćemo se vratiti malo kasnije.

Predlažući definiciju demokratije eksplicitno sam preuzeo obavezu da navedem razloge za tvrdnju da je baš takva definicija *danas* (posle svega što se iza klasika marksizma zbilo u teoriji i praksi) potrebna jednoj marksistički orijentisanoj filozofiji i nauci o društvu i politici. Njen savremeni marksistički alibi može se dokazivati na indirektan i direktan način.

Prvo ću navesti neke definicije pojma demokratije koje, po mom mišljenju, nikako ne bi mogle da zadovolje jedan *savremeni* marksistički sistem za njega relevantnih ideja. »Suverenitet naroda nad *vladom*«, »*kontrola vlade* od strane naroda« i »*uticaj* naroda na *vlast*« — sve su to definicije koje demokratiju ograničavaju, mada ne eksplicitno, na *državu* i svode na njenu *posredničku* formu. Sledeće dve definicije: »vladavina *predstavnika* izabranih od naroda« i »*odgovornost upravljača* javnom mnjenju« izgleda da ne moraju da imaju prvu, ali je sasvim sigurno da drugu navedenu slabost dele sa prethodnom serijom definicija.

Ovakve i slične definicije potpuno odgovaraju i privatno-kapitalističkom i državno-kapitalističkom, ali istovremeno i državno-socijalističkom sistemu i njihovim teorijskim apologijama. Privatno-sopstvenički kapitalizam mora da ograničava demokratiju na *državu* i već time po pravilu na *posredničku* formu, jer čitav niz manjih društvenih zajednica okupljenih oko privatnih vlasnika ne može da bude demokratski. Dovoljno je podsetiti na činjenicu da su u takvom sistemu društvene zajednice u oblasti materijalne proizvodnje isključene iz demokratskog procesa. Pošto čitavim nizom društvenih zajednica i u državno-kapitalističkom i u državno-socijalističkom sistemu upravljaju predstavnici državne vlasti, to je očigledno da ni njima ne bi odgovarala definicija koja bi demokratiju proširivala na čitavu društvenu zajednicu (a ne samo državu) i time omogućavala i *neposrednu* demokratiju.

Istorijski je zadatak socijalizma, prvo, da *univerzalizuje* demokratiju (da je uvede u celokupnu društvenu zajednicu, uključujući ne samo njen globalni nivo nego i najmanje zajednice u njoj) i, drugo, da je učini što *neposrednijom*. Ova dva zadatka su najtešnje međusobno povezana: nema pune univerzalizacije bez što većeg oneposredovanja, i obrnuto. Društvena svojina je bitni preduslov i univerzalizacije i što većeg oneposredovanja demo-

kratije. Međutim, zavisnost tu nije samo jednosmerna. Jer, svojina je *stvarno društvena* u onoj meri u kojoj postoji univerzalna i neposredna demokratija.

U marksizmu, uključujući i samog Marxa, demokratija se do danas uglavnom tretirala kao forma države. Iz toga izlazi i drugi uobičajeni marksistički stav da će sa odumiranjem države odumirati i demokratija. Takvim tretiranjem demokratije marksizam, međutim, ostaje na buržoaskom kategorijalnom nivou. Zaista je paradoksalno da marksizam ne može svojim pojmom demokratije da obuhvati ono što pokret koji se njime rukovodi treba da ostvari kao suštinski skok u istorijskom procesu demokratizacije — univerzalizaciju i što veće oneposredovanje, tj. ono što je dobrim delom pokriveno izrazom društveno samoupravljanje. Iz toga izlazi da treba revidirati do sada uobičajenu marksističku definiciju demokratije. Već sam predložio definiciju koja treba da je zameni. Vezujući demokratiju za *društvenu* zajednicu, omogućava se da ona uključi i demokratiju u državi, ali i društveno samoupravljanje i druge forme i procese društvene demokratije. A kontinualna skala na kojoj sam razvio uslove iz predložene definicije demokratije omogućava da se društveno samoupravljanje smatra višim stepenom demokratije od dosadašnje.

Ako termin demokratija nastavimo da rezervišemo za način donošenja odluka isključivo u državi, onda će biti potreban novi termin za način donošenja odluka u čitavoj društvenoj zajednici. Sigurno je da termin »društveno samoupravljanje« može da obavi ovaj zadnji posao za jedan broj društvenih zajednica. Ali šta ćemo, na primer, sa društveno-političkim organizacijama? Međutim, i kad ne bi bilo te ograničenosti termina »društveno samoupravljanje«, razdvajanje »demokratije« od »društvenog samoupravljanja«, i obrnuto, onemogućavalo bi označavanje istorijskog kontinuiteta demokratizacije. Ma koliko da socijalizam sa društvenim samoupravljanjem, i drugim demokratskim novostima koje taj termin ne može da pokrije, donosi revolucionarnu prekretnicu u istorijskom procesu demokratizacije, ipak se ne sme zaboraviti da tu postoji ne samo diskontinuitet nego i kontinuitet, da je socijalistička demokratija pripremljena prethodnim fazama u procesu demokratizacije. Sem toga, stepen demokratije u državi zavisan je i od načina odlučivanja u čitavoj društvenoj zajednici. Drugim rečima, demokratija se, ipak, tiče totaliteta društvene zajednice. Termin demokratija, već po svom etimološkom značenju, vrlo je pogodan da izrazi ne samo istorijski kontinuitet, nego i unutrašnju međuzavisnost načina odlučivanja u *čitavoj* društvenoj zajednici.

Već je rečeno da je demokratija vrednost. Predložena definicija imala je zadatak da odredi saznajnu dimenziju njenog značenja. Jedna od mogućnosti da se proveri da li ta definicija zaista ima marksistički karakter leži u pitanju da li je kao takvu traži kompleks drugih osnovnih vrednosti marksističkog humanizma. Pozitivan odgovor na to pitanje istovremeno bi predstav-

ljao vrednosno opravdanje demokratije (takve kako je definisana u ovom tekstu).

Marksistički ideal stvarne socijalne jednakosti i ravnopravnosti u *svim* društvenim sferama i zajednicama povlači za sobom univerzalizaciju u što veće oneposredovanje demokratije. Vezivanja demokratije isključivo za državu naprotiv odgovara, kao što smo već videli, ograničavanju socijalne jednakosti i ravnopravnosti na političko-pravnu sferu. Na tom ograničavanju funkcioniše privatno i državno-kapitalistički, ali i državno-socijalistički sistem.

Ako marksistička odredba slobode uključuje »određivanje uslova i načina svoga života« — a lako se može pokazati da je Marx upravo to smatrao bitnim konstituensom slobode — onda se sa sigurnošću može reći da ljudi imaju najveću mogućnost da budu slobodni u zajednici u kojoj postoji sveopšta i što neposrednija demokratija. Demokratija ograničena na *državu* naprotiv omogućava jednom broju ljudi da tako koriste svoju slobodu da ugrožavaju slobodu drugih. Ta opasnost je neuporedivo manja u jednoj celovito i što neposrednije demokratskoj društvenoj zajednici. Samo u njoj moguća je istinska sinteza slobode ličnosti i njene solidarnosti sa drugim ličnostima.

Marksistički ideal socijalizacije čoveka uz istovremeno razvijanje njegove slobode i autonomije takođe je najviše moguće ostvariti u društvenoj zajednici sa što univerzalnijom i neposrednijom demokratijom. U njoj postoje najbolji uslovi za vaspitanje socijalno odgovorne i istovremeno autonomne i slobodne ličnosti. Drugim rečima, takva zajednica je najpogodnija da spreči beg čoveka od slobode i odgovornosti. Šanse za istinski skok u procesu prevazilaženja sukoba između ličnih i društvenih interesa najveće su u zajednici u kojoj postoji demokratsko, to znači što neposrednije odlučivanje o svim pitanjima od opšteg značaja. Jer, samo u onoj meri, u kojoj čovek učestvuje u određivanju društvenih interesa na svim nivoima, on je sklon da ih primi kao svoje lične. Jedino takva zajednica može da stvori uslove za prevazilaženje *homo duplex-a.* Ako nje nema, opštedruštveno će ostajati apstraktno opšte nasuprot kome će se i dalje postavljati egoistički individuum. Samo zajednica konkretnih građana i konkretnog građanovanja može da stvori uslove za prevazilaženje tog rascepa.

Tako demokratizovana društvena zajednica ponajviše omogućuje dezalijenaciju socijalnog života, institucija i odluka. Ona je vezana i za marksistički ideal totalizacije ličnosti. Jedan vid parcijalizacije ličnosti ostvaruje se u zajednicama u kojima su ljudi odvojeni od donošenja odluka od opšteg značaja.

Marksistička personalistička koncepcija, koja nalaže poštovanje ljudske ličnosti i dostojanstva i insistira da se čovek tretira i kao cilj, a ne samo kao sredstvo — takođe traži jednu takvu društvenu zajednicu.

3.

Sloboda i demokratija građanskog društva dosta su kritikovane sa socijalističkog stanovišta. Zašto ne bismo sada učinili obrnuto, pa pogledali oslobodilačko-demokratska dostignuća socijalističke prakse u ogledalu *najviših* odgovarajućih dometa buržoaskog društva?

Davno je prošlo vreme kada su klasici marksizma svestrano ocenjivali građansko društvo podvlačeći njegove neprolazne zasluge za oslobođenje i demokratizaciju. Već više decenija njihovi sledbenici, naročito u socijalističkim zemljama, uglavnom se superiorno-potcenjivački odnose prema tim dostignućima buržoaske klase i, ne treba zaboraviti, *čitavog* bružoaskog društva. Da li je takav stav opravdan?

O osnovnim ograničenostima i najrazvijenije građanske demokratije već je bilo dosta reči. Da se podsetimo: to su pre svega svođenje demokratije na *državu* i skoro isključivo *posredovanje — reprezentacija.* Što se tiče slobode, ukratko se može reći ovo. Iako je buržoasko društvo povećalo udeo ljudi u određivanju uslova i načina vlastitog života i time *per definitionem* pridonelo proširenju slobode čoveka, ipak je u njemu to određivanje *de facto* ostalo mnogo više u rukama jedne društvene grupe (klase, države, partije i sl.) nego celog društva. Ono što ću dalje reći o demokratiji umnogome *mutatis mutandis* važi i za slobodu — ali ja to neću stalno eksplicirati.

Ograničenosti buržoaske demokratije kao njenu krizu označavaju ne samo marksisti i drugi socijalisti, nego čak i neke njene pristalice. Pa ipak, najveći deo ovih zadnjih odnosi se prema njoj krajnje dogmatski i apologetski. Čini mi se da takav stav niko nije otvorenije izrazio od londonskog »Times-a« kada je oktobra 1963. pisao da 4.000 delegata na blekpulskoj konferenciji konzervativne stranke ne bi trebalo da učestvuje u biranju šefa stranke, pa onda i vlade, jer mase su »politički naivne i beznadežno neiskusne u veštini upravljanja i ni u čemu se ozbiljnom ne može imati poverenje u njih«. Dakle, čak ni vladajuća partija, tačnije mali broj njenih aktivista-delegata ne treba po toj koncepciji da učestvuje u donošenju tako fundamentalne odluke za čitavu buržoasku državu kao što je izbor predsednika vlade. Samo, ne sme se zaboravljati da je prevazilaženje analogne prakse još uvek netaknut zadatak socijalističkih zemalja.

Možda najviše neiskrenosti i neopravdanog potcenjivanja ispoljavaju mnogi marksisti u socijalističkim zemljama kada govore o višepartijskom političkom sistemu. Još uvek se mogućnost građanina u buržoasko-demokratskim zemljama da bira između kandidata više partija (među njima i komunističkim i socijalističkim!) proglašava čisto formalnim demokratskim pravom i slobodom. Naravno da je višepartijski (uostalom kao i svaki partijski) sistem sa centrom moći u vrhovima odgovarajućih aparata integralni deo posredničke demokratije ograničene na državu. Kada se tome doda činjenica da su glasači vrlo često

neinformisani i konfuzni, zatim pod uticajem sredstva za masovnu komunikaciju kojima najviše raspolažu imućne građanske stranke, da ponekad i nema *stvarne* opozicije i sl. — onda su ograničenosti buržoaskog višepartijskog političkog sistema još vidnije. Ukratko, radi se o mogućnosti građanina da bira samo između više *monopolističkih* ekipa. Pa ipak, ne sme se zaboraviti da je izbor između više kandidata, makar i pripadnika monopolističkih grupa, ipak izbor, ma koliko sveden na minimum. Zato se može reći da je prelaz u socijalizam *pod ostalim jednakim uslovima* demokratskiji ako se vrši kroz višepartijski sistem. Uostalom, to su već javno priznale neke kompartije Zapada. Iz toga, razume se, ništa ne sledi u pogledu konkretnog političko-partijskog sistema koji treba da izgrade određene socijalističke zemlje i pokreti. Jer, kao što može postojati jednopartijski dogmatizam, koji bi u visokorazvijenijim buržoasko-demokratskim zemljama sigurno vodio samo sektaškoj izolovanosti, tako bi višepartijski dogmatizam primenjen na socijalističke zemlje sa pretežno seljačkom i malograđanskom strukturom, materijalnom zaostalošću, nepostojanjem demokratske tradicije, nedovoljnom stabilizovanošću sistema i sl. najverovatnije ugrožavao socijalističku revoluciju. Broj partija može biti samo *instrumentalna* vrednost u odnosu na druge *fundamentalnije humanističke* vrednosti, među koje spada i sloboda i demokratija. Ali sve to ne opravdava činjenicu da je teorijsko poređenje između partijskih sistema tabuisana tema u gotovo svim socijalističkim zemljama.

Naveo sam neke faktore koji su uslovili postojanje jednopartijskog sistema u sadašnjim socijalističkim zemljama. Da li će, kad njih nestane, te zemlje morati da uvode višepartijski sistem da bi se dalje demokratizovale? Po mom mišljenju njihov put će naprotiv predstavljati postepeno prevazilaženje *svakog partijskog* načina političkog udruživanja ljudi. Jer, ako svaku partiju karakteriše postojanje jezgra koje jedino donosi važnije političke odluke i članstva koje ih samo izvršava,* onda je sigurno da izgrađenom socijalizmu ne odgovara *partijski* način političkog okupljanja i angažovanja ljudi. Taj proces prevazilaženja partije terminološki je kod nas fiksiran promenom KPJ u SKJ, a de facto inaugurisan postepenom promenom uloge revolucionarne avangarde u sistemu društvenog samoupravljanja, predstojećim novim Statutom SKJ, prvim znacima netransmisionog delovanja drugih društveno-političkih organizacija u odnosu na SKJ i sl.

Dosta tabuisanu temu među marksistima u socijalističkim zemljama predstavlja i problem štrajka u socijalizmu. Po pravilu se tvrdi da on ima smisla samo u kapitalizmu. Uobičajena argumentacija za tu tvrdnju teško može da skrije da se najčešće u stvari radi o teorijskoj racionalizaciji nemogućnosti (zbog, na primer, ekonomske nerazvijenosti i sl.) da se štrajk javno prizna

*) To su utvrdili mnogi politikolozi, među njima i M. Weber.

kao jedna od *krajnjih* mera radničke klase i uopšte radnih ljudi u očuvanju svojih prava i u socijalističkom društvu. Argumentacija je vrlo slaba: socijalistička država je država radničke klase, pa njen štrajk protiv *sebe same*, navodno, nema nikakvog smisla. Ali to »sebe same«, naravno, može da bude mistifikacija, pošto sama radnička klasa nije na vlasti, nego njeni predstavnici. A ovi mogu, kao što pokazuje istorija socijalizma, da zaborave da treba da budu samo njeni predstavnici i da počnu da zastupaju *svoje* interese stvarajući materijalne i druge privilegije. To može da uzme takve razmere da se klasa mora braniti i štrajkom.

Međutim, ni u jednom samoupravnom socijalizmu štrajk ne mora biti besmislen. Jer, prvo, često postoje moćne neformalne grupe u okvirima samoupravnih organa koje ih svode na golu formu i instituciju; protiv njih ponekad pomaže samo štrajk. I, drugo, radni čovek kao *neposredni* samoupravljač ponekad mora da se i štrajkom zaštiti protiv neophodnih a neodgovornih *posrednika* u društvenom samoupravljanju. Zato smatram da je *de facto* priznanje prava na štrajk u Jugoslaviji jedan od najvećih proboja u sve daljoj demokratizaciji posle uvođenja opšteg društvenog samoupravljanja. Ostaje samo da se o tome prestane manje-više ćutati, kao da se radi o otkrivanju slabosti, a ne izrazu snage. Treba se nadati da neće kao inače proći mnogo godina, pa da naša sociologija počne konkretna ispitivanja ovog fenomena.

Ali ja želim da izreknem jednu opštiju i radikalniju tvrdnju od ovih dosadašnjih, koje zato treba shvatiti samo kao prethodne ilustracije za njih.

U onoj meri u kojoj je socijalizam do sada i sam vezivao demokratiju *isključivo* za *državu*, a to znači isključivo za sferu politike u najužem smislu te reči, on nije uspeo da prevaziđe najviši nivo demokratije i slobode ostvarene u građanskom društvu. Štaviše, on je ponekad u tom pogledu išao ispod njih. Nije istina, kao što neki misle, da staljinizam i maoizam uzeti u ekonomskoj sferi prolaze bolje u ovom poređenju. I u pogledu te oblasti takva društva treba precizno zvati oligarhijskim (sigurno ne oligarhijom proletarijata). Zar se onda treba čuditi što primer socijalističkih zemalja nije toliko zarazan za visoko razvijene demokratske buržoaske zemlje koliko bi to neko najvniji očekivao? Tek samoupravljački socijalizam stvarno prevazilazi najviši stupanj demokratije i slobode u građanskom društvu. Ali taj primer takođe neće biti maksimalno uticajan sve dok se mogućnost građanina da efikasnije utiče na odluke i na nivou globalne društvene zajednice ne poveća.

Izgleda da je socijalizam dosad najviše podbacivao u ostvarivanju ličnih građanskih prava, na primer, na udruživanje, izražavanje mišljenja, društvenu kritiku i sl. S pravom insistirajući na tome da je sloboda socijalna kategorija mnogi u socijalističkim zemljama zloupotrebljavaju tu formulaciju. Polazeći od toga da lična sloboda ne sme da bude upotrebljena u antidruštve-

ne svrhe (što građanski liberalizam nije obezbeđivao), neki idu predaleko pa teorijski racionalizuju ograničavanje ličnih sloboda koje istinski društvene interese ne ugrožavaju. Za takve je reč liberalizam postala prljava. Ali to samo otkriva njihovu nemoć da vide i dostignuća građanskog liberalizma i njegovo mesto u kontinualnom procesu liberalizacije ljudskog društva.

Dosadašnje poređenje između demokratije i slobode u jednom i u drugom društvu, naravno, ne onemogućuje nam da socijalističke zemlje celovito uzete smatramo progresom u odnosu na kapitalizam. Jer, ko kaže da socijalizam *odmah* u *svim* svojim aspektima mora i može da donese progres prema građanskom društvu?! Nekima se čini da bi bilo nezgodno priznati da pojedinim elementima on može ići i ispod njega, pa se uljuljkuju mitovima.

Naravno da ne bismo bili sasvim fer, ako bismo ostali samo pri dosadašnjem globalnom poređenju dostignuća socijalizma i kapitalizma u pogledu demokratije i slobode. Jer, potpuno pravedno poređenje mora da uzme u obzir startne tačke socijalističkih zemalja. A opšte je poznato da to pre revolucije po pravilu i nisu bila neka razvijenija demokratska i slobodna građanska društva. Iz toga izlazi da su u odnosu na svoj startni nivo demokratije i slobode skoro sve socijalističke zemlje napredovale ili da bar nisu regresirale. Posle oružanih revolucija ili prevrata koje je najverovatnije prihvatila većina stanovništva, u situaciji u kojoj je trebalo izvršiti brzu akumulaciju »kapitala« i industrijalizaciju u seljačko-malograđanskim strukturama socijalizam teško da je mogao da neprekidno bude stvar većine. To može da opravda privremeno ograničenje, tačnije *neuvođenje* demokratskih prava za *sve slojeve* stanovništva, ali nikako i brutalnosti, nehumanosti i pretvaranje privremenog sredstva u cilj, što karakteriše staljinizam i maoizam.

Iako poređenje koje ne uzima u obzir startne tačke socijalističkih zemalja nije potpuno fer, moram da istaknem da ono nije deplasirano, čak ni sa stanovišta društvene prakse a kamoli teorije. Po socijalističke zemlje opasnije je ako se porede samo sa *nižim* postignućima buržoaskog društva. Ali ako će se socijalizam uljuljkivati u svojoj samoblagonaklonosti, građanin u najrazvijenijim buržoasko-demokratskim zemljama sigurno neće prestati da potpuno otvorenim očima gleda u njega.

Ali, da prekinemo poređenja. Zbog istorijskih okolnosti danas najsudbonosnije odluke ne samo po čitave države — koje se nazivaju demokratskim — nego i po čitavo čovečanstvo donosi šačica političara i na jednoj i na drugoj strani. Posle kubanske krize Stewart Alsop je pisao (Saturday Evening Post, od 18. XII 1962. godine): »U toku nekoliko dana šačica ljudi, koji su uglavnom radili u tajnosti, držala je našu sudbinu u svojim rukama«. Ostaje da se tim povodom obe strane setno zapitaju: koliko je onda stvarne slobode i demokratije postignuto posle toliko vekova i generacija borbe za njih?

SOCIJALIZAM I INTELIGENCIJA

Danilo Pejović

U našoj su novijoj povijesti objelodanjeni mnogi javni proglasi obraćajući se »radništvu, seljaštvu i poštenoj inteligenciji«. Neupućeni se na to iznenađeno zgledavaju i začuđeno pitaju: zar su svi radnici i seljaci već po svojoj bogomdanoj prirodi svagdje i uvijek pošteni, a samo među stadom »prodavača pameti« ima toliko šugavih ovaca, te iz njih neprestano valja izdvajati onu nekolicinu poštenih, jer je većina od njih nepoštena? Je li po srijedi pučka mudrost, ili neka zabuna? Najposlije, nije li takav tretman akademskog proletarijata i uvredljiv?

Po svemu sudeći takvih proglasa ima danas sve manje, ali su oni ostavili traga u mnogim duhovima pa se još uvijek osjećaju i izlaze na vidjelo u nekim privatno-javnim raspravama o položaju, ulozi i dužnosti »umnih radnika« u suvremenom svijetu uopće, a u socijalizmu napose. Nije ovdje riječ naprosto o socijalnom rangu intelektualca danas, ugledu i autoritetu njegova poziva, nego prije o njegovu *bitnom mjestu u svijetu,* i tek kada se ono makar u glavnim potezima nabaci, vidljive su sve one posljedice što odatle slijede i za njegovo faktičko situiranje u nekom društvu, pa i u ovom našem.

No, to je pitanje, kao i svaka stvar vrijedna našeg premišljanja, toliko preopterećeno nerazumijevanjem, štoviše polurazumijevanjem, da nije nimalo lako makar postepeno doprijeti do njegove srži. Mišljenje se nalazi u nedoumici, jer sumnja ne samo u predmet što ga ima pred sobom, nego i u sama sebe: njegovi su putovi jedva prohodni; mogu li se tek na čas raskrčiti? Isplati li se takav napor?

Kad kažemo: Sve i Ništa, to je odvajkada za filozofiju bilo jedno te isto. Ali čini se da se ono danas radije pokazuje kao Ništa i tako se filozofska misao upire svom snagom da dokaže kako se iza toga Ništa krije zapravo Sve. Odatle i okolnost što se u svagdašnjem životu često najplauzibilnija i najefemernija očiglednost mora posebno dokazivati, jer više nije plauzibilna, jer Ništa više nije razumljivo ni plauzibilno, sve postaje zagonetno

i začudno. Sve riječi gube svoje značenje i postaju puki flatus vocis. Ako je tako s mnogim stvarima u naše doba, vjerojatno tako stoji i s našim pitanjem: čemu inteligencija u socijalizmu? Zašto o njoj uopće govorimo?

U prilog tome mogli bismo navesti nekoliko razloga.

Prvo, to je opći *položaj objektivne ugroženosti* inteligencije u svijetu. Kao negdašnja elita, ne elita vlasti nego elita duha, ona nestaje, iščezava. Nestaje prostor njezina kretanja, postaje upitan njezin opstanak, opravdanost u svijetu, pa i sam razlog egzistencije. Ona kao da se rastvara u tehnološko-organizatorskom stručnjaštvu, zadovoljava se ekspertizom i umiruje visokim životnim standardom. Štoviše, ponegdje je tako dobro plaćena da postaje prepozitivna i beskrvna i to bez nasilja, bez cenzure. Drugdje pak, ona miruje i šuti, jer se njezina funkcija kritičke svijesti prigušuje represalijama, ona se boji vlasti i povlači u puževu kućicu privacije. Općenito možemo reći: na jednoj i na drugoj strani ona postepeno iščezava. No mi ne ćemo ni za čim žaliti, mi ovdje ne evociramo Jeremijin plač nad sudbinom duhovnog Izraela, »izabranog naroda pameti«. Pustimo mrtve neka pokupe svoje mrtvace i oplakuju ih. Pogledajmo radije u oči onome što jest.

Drugi razlog za razgovor o inteligenciji potječe iz današnjeg *antiintelektualizma* koji je svuda još uvijek u porastu. U sklopu tog fenomena mogli bismo posebno razlikovati neke momente. Ponajprije, to je pretvaranje duha u efikasnu ekonomiju. Zatim, u takvoj situaciji intelektualci prepušteni svojoj tjeskobi padaju u samorazočaranje i očaj. Oni su, na paradoksan način, ali ipak baš oni, svoju nelagodu i osamljenost često pretvorili u samomržnju i samoprezir. I kao još jedan možda najvažniji moment tog općeg antiintelektualizma u suvremenom svijetu, naveli bismo kompenzaciju inferiornosti neintelektualaca. Mnogi neintelektualci kompenziraju svoju inferiornost time što su »protiv intelektualaca«, »za realni život«. Možda se to zbiva zato što je jedan novovjekovni prosvjetiteljski Ratio-intellectus skoro već realiziran, i možda zato što je određena filozofija na stanovit način već ozbiljena, pa filozofi više ne znaju što dalje da rade i nitko ih ne treba — i to je jedan moment u općem antiintelektualizmu.

Uz ta dva općenita razloga spomenuli bismo još jedan specifično naš. Svagdašnji *praktički nesporazumi* oko inteligencije, filozofa, filozofskih skupova, pa i takvih skupova kao što je »Korčulanska ljetna škola«, svode se uglavnom na razne nesporazume oko inteligencije i njezina položaja u socijalizmu. Ima tri prigovora koji se, manje u javnom mnjenju, a više u kuloarima, najradije ističu protiv inteligencije: a) »ona nije poštena ni iskrena, nego je zlonamjerna i licemjerna«, — valjda zato što skeptično razmišlja o svemu; b) »ona je apolitična«, — valjda zato što »ne sluša direktive«; c) »ona je vlastoljubiva«, — jer kritizira svuda i sve, te »i sama hoće vlast«!

Kad smo spomenuli ona tri osnovna razloga zašto započinjemo naš razgovor o inteligenciji, označili smo donekle njegov smjer, ali možemo sa sigurnošću reći da te uvodne napomene još nisu do kraja razjasnile zašto treba *filozofski* raspravljati o inteligenciji u socijalizmu. Mnogi će se tome čak i začuditi. Reći će da je to problem sociologije, socijalne psihologije, možda i socijalne patologije, ali da filozofski taj problem nipošto nije.

No pustimo antifilozofe da i dalje prigovaraju, te postavimo pitanje: u čemu se sastoji striktno filozofski problem inteligencije u socijalizmu?

Da anticipiramo, po našem mišljenju u tome da prepoznamo onu Stvar što tvori razlog egzistencije intelektualaca uopće i opravdava opstanak inteligencije i u socijalizmu. To je quaestio facti, i u isti mah quaestio iuris, oba se postavljaju ujedno.

Naš ćemo problem pokušati da razvijemo na taj način da samo pitanje razložimo na tri posebna pitanja. Prvo, tko i što je inteligencija uopće? Drugo, kakav je odnos ljevičarstva i inteligencije? I treće, čemu inteligencija u socijalizmu?

1.

Postoji jedna čudna koincidencija dvije riječi: »inteligencije« kao oznake jedne društvene grupe, i »inteligencije« kao »duševne moći«. U prvom značenju inteligencija je socijalna kategorija, grupa koja može ali ne mora biti društvena elita, i javlja se danas kao »duhovno radništvo«. No i sam taj izraz već donekle indicira kako stoji s inteligencijom: duhovni radnici jesu oni koji se bave duhovnim radom po svojoj profesiji. Oni »rade« na taj način što »misle«. Njihova »sredstva za proizvodnju« jesu znanje i umijeće.

I na drugoj strani, postoji jedna ljudska sposobnost, jedna bitna odlika svijesti koja se zove inteligencija ili pamet. Notorna je psihološka i iskustvena činjenica da svi oni koji imaju antropološku odliku da su ljudi, npr. da posjeduju subkortikalne centre, zato još ne moraju biti i pametni. Inteligencija je *prirodan dar* razabiranja i razlikovanja istine od zablude, bitnoga od nebitnog, »ideairanja« kako to neki filozofi nazivaju (Husserl), ili jedne askeze: kazati »ne« opstanku i istraživati bît (Scheler), a opstoje i razne druge definicije koje ovdje nije potrebno podrobnije raspravljati. Filozofija i psihologija, a naročito filozofska antropologija, u posljednjih su pedeset godina mnogo o tome rekle, diferencirale teorijsku od tzv. praktičke inteligencije (opet Scheler, npr.), raspravljale naširoko o tome koje su komponente inteligencije, ali mi ovdje moramo odmah reći da to što je inteligencija u psihološko-genetičkom smislu (koja se dade i mjeriti) nas na ovom mjestu ne zanima, i da to pretpostavljamo općenito kao poznato.

Pa ipak, koincidencija ta dva termina, inteligencije u smislu jedne sposobnosti i inteligencije kao profesije, daje neki mig za

razumijevanje postavljenog pitanja. Ponajprije, recimo nešto o tome *tko* je inteligencija. Nabrojimo, makar sumativno, sva ona obilježja što se obično pridaju tome pojmu. Najčešće se smatra da su intelektualci oni koji su pametni, ili da su to oni koji su obrazovani, zatim da su to učeni, akademičari, a ne oni koji su neuki. Ili da su to, napr. u građanskom društvu, tzv. slobodna zanimanja, liječnici, pravnici, učenjaci. Ili da su to stručnjaci, — verbokrati, birokrati i tehnokrati raznih vrsta. Ili da su to svi oni koji žive od intelektualnog rada, ili pak da ih odlikuje to što nemaju nikakva posjeda, instrumenata vlasti i društvene moći u svojim rukama, osim svoje pameti i znanja, da žive od toga što misle i njihov autoritet u društvu ne počiva na autoritetu vlasti nego na autoritetu pameti.

Svaka od tih značajki što smo ih spomenuli u pregledu: pametni, obrazovani, učeni, slobodna zanimanja, stručnjaci, oni koji žive od intelektualnog rada — sve su to oznake koje se mogu naći u raznim sociologijama. One raspravljaju o tome tko je inteligencija i svaka od tih navedenih karakteristika govori nešto istinito, bolje reći tačno o inteligenciji, ali ona je ovdje uzeta skupno kao tzv. stručna, tehnička i uopće inteligencija. Preostaje da se još odredi to što se naziva »humanističkom inteligencijom« (taj se izraz rodio u našoj novijoj publicistici). Tko je to? — To su umjetnici, originalni ili reproduktivni, to su likovni, muzički umjetnici, pisci, pjesnici. Neki smatraju da su to i učitelji, dok drugi to odlučno poriču i smatraju da ovi ne spadaju u inteligenciju; zatim, to su nastavnici i profesori. Ili, kaže se, to su učenjaci, znanstvenici u društvenim i humanističkim znanostima, naročito lingvisti, historičari, sociolozi, pa i filozofi; ovi potonji za neke spadaju u društvene znanosti, za neke su to čisti »luft-inspektori« per definitionem, za neke su pak vrhunac piramide.

Ostavimo ta mnjenja. Problem je za nas u tome gdje leži kriterij *svjetovnog opstanka* intelektualaca? Po čemu je neki dermatolog, raketolog ili recimo katolički inženjer — sve su to dobri stručnjaci — po čemu je takav čovjek intelektualac? Pitanje se zaoštrava utoliko više što se nalazimo u jednoj posebnoj situaciji. Imamo pred sobom jednu tendenciju koja u našoj zemlji što je tek u razvitku još nije toliko vidljiva. Naime, to je tendencija što se javlja u visoko razvijenom industrijskom društvu: suvremena automacija kao vrhunac tehničkog razvitka ukida razliku između bijelog i plavog ovratnika, između intelektualnoga i manuelnog rada, i ta tendencija s vremenom samo jača. Ali ne nestaje samo razlika intelektualnog i fizičkog rada, već nestaje i sam rad kao rad. Naravno, ne nestaje on na taj način što bi se prevladavao onim što bismo s Marxom mogli nazvati »proizvodnja kao umjetnost«, ne prelazi on u neku izvornu POIESIS, sve prije nego to. Nego se svodi na čisto apstraktnu automatsku funkciju. A sve one politekonomske distinkcije o oruđima za proizvodnju, sredstvima za proizvodnju, tehnici kao sredstvu za proizvodnju, o strogom razlikovanju činovnika ili službenika i onoga

koji intelektualno radi i nešto pronalazi, kao i onoga tko radi s tim oruđem — ukratko pronalazača i primjenjivača — također na stanovit način iščezavaju. Prema tome, ne iščezava samo razlika između intelektualnog i fizičkog rada, već se sam rad rastvara kao rad.

Ma koliko, međutim, inventivnog, talentiranog i spretnog i bilo u radu nekog inženjera ili dermatologa, ma koliko u podjeli rada sva ta zanimanja i imala svoje specifičnosti, iskrsava na kraju pitanje: što je za sve njih *bitno?*

Bitno je za njih to što se ne odnose na ono bitno — da kažemo paradoksno — što se ne odnose na ono bitno i općenito u svemu čime se one kao profesije bave. I u tom ireducibilnom *posebnom,* u toj nesvodljivoj posebnosti tradicionalne profesije prije spomenutog procesa automacije, u tome leži mogućnost njihovih posebnih djelatnosti. Ono prije spomenuto Sve i Ništa ostaje za njih izvan domašaja, skriveno, njihov pogled ne dopire do njega.

Ali nije tako s onima kojih se predmet djelatnosti sve više uzdiže od osjetilnog, pojedinačnog, konkretnoga, prema općenito konkretnom i tako udaljuje od svagdašnje iskustvene prakse. To su čista teorija i umjetničko stvaralaštvo. Odatle, kada se kaže »humanistička inteligencija« — to je naprosto pleonazam. Ona je samo to ili nije ništa. Pri tome »humanistička« nije vrijednosna oznaka nego predmetno obilježje. Istraživači i inženjeri, dermatolozi, verbokrati i tehnokrati — sve su to više ili manje inteligentni, više ili manje sposobni stručnjaci. Oni su danas, odmah možemo reći, najmanje u pitanju. Nitko njih ne stavlja u sumnju, i kada se govori o inteligenciji oni su izvan problematičnosti toga pitanja. Dapače, oni su najviše tražena »roba«.

No, nije samo »predmet« djelatnosti onih koji se bave teorijom i umjetničkim stvaralaštvom uzdignut nad grubu praksu, nije samo poseban interes za općenito taj koji prestupa sve ostalo i polazi od čovjeka kao žarišta svih pitanja. Naprotiv, svjetovna važnost i društvene konsekvencije toga posla jesu takve da čine te djelatnosti bitno drugačijim. To je ono što beskrajno razlikuje djelatnost npr. filozofa i književnika od svakog inženjera i liječnika. To je ono Sveobuhvatno, veoma teško pristupačno, dostupno samo na način promatranja i oblikovanja, ono što se skriva, nalazi samo u odvraćanju od konkretno osjetilnoga u bitnom proizvođenju i promatranju, ali ono što istodobno omogućuje sve posebno i pojedinačno, te prema tome pruža mogućnost i za sva posebna zanimanja. Drugim riječima, radi se o tome što je u korijenu svega svjetovnog i zato je bitno *Res publica,* ako se hoće i respublica duha. Ne treba se zato čuditi što svaki intelektualac koji se bavi teorijom i umjetničkim stvaralaštvom, a povuče se u privaciju, više ne djeluje kao intelektualac; on je ispod razine svoga poziva i samo ga sramoti.

Sada makar i približno znamo *tko* je inteligencija u širem i užem smislu, inteligencija kao stručnjaštvo, i inteligencija kao

javna djelatnost duha. Što je onda zapravo ta »humanistička inteligencija«?

Bez pretenzije na potpunost i preciznost valja reći: inteligencija ne živi samo od znanja i umijeća nego *za* njih, ona je bezrezervna predanost svojega bića i svoje životno-svjetovne djelatnosti tome što se raskriva kao Sve i Ništa svih stvari i dostupno je jedino »stavljanjem u zagrade« svagdašnjice, u motrenju i proizvođenju istine svijeta. Danas i Ovdje svijeta nužno nas vodi natrag u njegovo Jučer i upućuje spram njegova Sutra. Profesionalno bavljenje tim i takvim zanatom koncentrirano i ograničeno na jednu grupu ljudi jest doduše nužna posljedica historijske društvene podjele rada na umni i fizički, pa i mogućnosti obrazovanja. Zato i nije conditio sine qua non same inteligencije u smislu sposobnosti. Ali zato vrijedi obratno: bitna je pretpostavka intelektualne djelatnosti jedna moć razabiranja koja proizlazi iz nečega samoniklog. Naime, prirodni je to dar da netko vidi, čuje, osjeća i pomišlja nešto što nikada nisu mogli ni umjeli drugi ljudi. U povijesnoj mijeni to je jedna »vječita konstanta ljudske prirode«. Ma koliko se širila građanska prava, izjednačavala gospodarska snaga pojedinaca i svijet tendirao tome da ljudi postanu jednaki na taj način da se radikalna demokracija ostvaruje sve dotle dok samu sebe ne nadmaši, ostaje jedna nepremostiva razlika između pametnih i glupih. Ni obrazovanje to ne može nadmašiti, a zato daroviti i nedaroviti nikada neće biti jednaki, ma kakav socijalni poredak postojao u svijetu.

2.

Kada se govori o ljevičarstvu ili o ljevici uopće, ona se najčešće spominje u vezi s inteligencijom. No, je li to neka slučajna veza, tek jedno izvanjsko opredjeljenje, isključivo voljna subjektivna odluka, ili je to nešto drugo? Iz prethodnog određenja biti inteligencije — zauzimanja za ono općenito i bitno — proizlazi: ono iskonsko što omogućuje sve zbiljsko, realno je moguće u svijetu. Što je realno moguće još nije, ali nadolazi kao naše samo ako i mi sudjelujemo pri tome kao inteligencija. Ona može djelovati javno samo ako prodire do te bitne realne mogućnosti što ukazuje smjer kretanja svijeta i svim stvarima dodjeljuje svoje mjesto. Teorija i stvaralaštvo pak uvijek iziskuju određenu praksu, svoje puno izvršenje: misao vuče činu, djelu, ozbiljenju. I obratno, praksa ozbiljavanja mogućnosti ne može bez zamisli teorije i slike stvaralaštva u umjetnosti. Ta tri oblika odnosa dolaze u jedno dijalektičko kruženje i tok, te stalno mijenjaju mjesto. Teorija i proizvodnja umjetnosti nužno iziskuju praksu, ali se nikako ne mogu iscrpsti u njoj. Vizije su to onoga budućeg koje nisu naprosto znanje i umijeće, nego bi se prije mogle nazvati slutnjom i sačinjanjem. Sadašnji trenutak samo na taj način dobiva svoje mjesto, i bez takva sačinjanja nije ništa.

Istaknuti predstavnik sociologije znanja Karl Mannheim, drug mađarskog mislioca Lukácsa 1919., razlikovao je nekoć dvije komponente intelektualne djelatnosti: *utopiju* kao viziju budućeg i zato kao transcendiranje sadašnjosti, te *ideologiju* kao realnu sliku sadašnje zbiljnosti s tendencijom njezina konzerviranja, pri čemu teoriju ideologije prihvaća od Marxa. Klasno je društvo izopačena zbiljnost čija je ideologija realna i adekvatna slika. Bila ta zbiljnost manje ili više izopačena, manje ili više kriva u sebi samoj, ideologija je uvijek ta koja je želi što realnije stabilizirati, odraziti i učvrstiti. Prema tome, odatle proizlaze i dvije mogućnosti za djelovanje inteligencije u svjetovnoj zbiljnosti: utopijska i ideološka, ona koja transcendira i ona koja ostaje pri status quo, ona koja ima teorijski interes nadmašivanja, i ona koja iz isključivo praktičkih razloga stabilizacije preuzima neko kategorijalno osmišljenje ili racionalno objašnjenje zbiljnosti.[1]

No ako teorijska spoznaja svijeta mora transcendirati sadašnjost i nazrijevati budućnost, te je zato fundamentalna dijalektička negacija postojećeg, etabliranog i nastalog, onda odatle izvire iskonski *nonkonformizam* svake prave inteligencije. Ona je jedno od utjelovljenja dijalektičke negativnosti duha kao mogućnosti njegove prave egzistencije. Ako pak duh i inteligencija kao duhovno radništvo spadne na to da se isključivo bavi ideologijom, onda time ugrožava svoju vlastitu egzistenciju kao inteligencije i sama sebe likvidira. Prema tome, svaka je izvorna inteligencija neposredno nonkonformistička, svaki je pravi intelektualac nonkonformist, bez obzira kako »uzvišeno« on izražava svoj nazor na svijet.

Ali takav se nonkonformistički intelektualac povrh toga može i svjetovno opredijeliti za neku političku soluciju, svjesno angažirati za revoluciju, i time postaje *ljevičar*. Tako nonkonformizam i ljevičarstvo možemo smatrati kao dva stupnja svjetovne opredijeljenosti intelektualca. Ljevičarstvo je, stoga, viši stupanj nonkonformizma. Sve dotle dok u društvu postoje definirane klase, koje se međusobno razlikuju po svom određenom odnosu prema sredstvima za proizvodnju i po svojoj ulozi u cjelini društvenog bitka, ljevičarstvo je izričito opredjeljivanje za najlijeviju klasu,

---

1) S Alfredom Weberom Mannheim — premalo kritički — vjeruje da već sama priroda teorijske spoznaje — intencija spram dinamične cjeline društva, njegova totaliteta koji nadilazi klasnu ograničenost — nekim ljudima omogućuje njihov relativno »besklasan položaj«: to je »freischwebende Intelligenz«. Kontemplativni karakter mentaliteta intektualaca koji odatle proizlazi dao je povoda politički ekstremnim grupama da od njih zahtijevaju definitivnu deklaraciju simpatija, te da takav mentalitet označe kao »beskarakternost«. Fanatizam radikalnih intelektualaca treba shvatiti kao pokušaj da premoste to nepovjerenje prema njima, psihičkom kompenzacijom za nepostojanje fundamentalnije integracije u neku klasu. Usp. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York, 1936, p. 154, 158, 159 passim. (u nedostatku njemačkog originala navodimo prema autoriziranom engleskom prijevodu).

najradikalniju politiku. Naprotiv, ako definiranost klasa i društvenih grupa dolazi u kolebanje, ako se događaju takvi procesi da se »niže« klase uzdižu u »više« — jer svakom je plavom ovratniku ideal da ga skine i stavi bijeli —, ili da se »više« klase apsorbiraju u »niže« — jer sve njih izjednačuje tehnički standard — te na taj način razlikovanje klasa izgubi svoju oštrinu, onda pomalo nestaje i onaj oštar kut koji je davao temeljnu usmjerenost ljevičarskom nastojanju. U tom slučaju lijevo i desno počinje mijenjati svoje mjesto, i naposljetku svako radikalno ljevičarstvo počinje gubiti realno tlo pod nogama: i ono počinje »lebdjeti«.

Dublji izvor ljevičarstva valja tražiti i u naročitom razumijevanju uzajamnog odnosa *teorije i prakse*. Prvi je o tome pisao Aristotel, ali je njihovo dijalektičko posredovanje i kruženje evropski duh spoznao relativno kasno, tek u novome vijeku s Hegelom i Marxom, premda je odavno naslućivao o čemu je riječ. Ono novo što je shvatio Marx sastoji se u tome što te dvije mogućnosti čovjekova odnosa spram svijeta postaju bezbitne kada se izobličuju historijski nastalom podjelom rada i stalno se fiksiraju na određene grupe, slojeve i klase ljudi. Marxov zahtjev za izmjenom svijeta temelji se također na jednom filozofskom *tumačenju* teorije i prakse, i taj je zahtjev filozofski i metafilozofski u isti mah: svaka teorija s vremenom prelazi u praksu, ali odatle nipošto ne proizlazi da se ona može iscrpsti i rastvoriti u praksi. U tome i jest svjetovna snaga i povijesna izdržljivost ideja. Dok se jedne ostvaruju duh ne miruje, nego pronalazi nove. Teorija i praksa se međusobno posreduju, tome pridolazi i umjetnička proizvodnja, ali one nikada ne mogu jedna drugu apsolutno dijalektički ukinuti. Njihove niti vode u jedan iskon svijeta, premda se on drugačije javlja za svaku od njih i stoga traži adekvatan pristup koji se ničim ne da nadmašiti. »Nadmašivanje filozofije« kao njezino realiziranje nipošto ne valja shvatiti kao njezino »ugibanje«, kako to neki posve naopako tumače, pa i sprovode. Odatle će uvijek postojati takvi ljudi koji će znati i umjeti više od ostalih, ali zato ne moraju biti u stanju da to sprovedu u djelo; još je manje neophodno da za to moraju tvoriti posebnu društvenu grupu ili čak težiti tome da vladaju.

3.

Kao profesija i društvena grupa inteligencija nastaje tek s modernom kapitalističkom podjelom rada od Renesanse na ovamo. O njoj kao posebnom društvenom sloju u striktnom smislu ne možemo govoriti ni u antici ni u srednjem vijeku, bez obzira što se oni koji znaju i umiju s vremenom sve više odvajaju od ostalih i u helenizmu već tvore zasebnu grupu. Robovski rad bio je doduše materijalna podloga intelektualnog stvaranja, ali nipošto njegov bitan uvjet. U srednjem vijeku intelektualni je rad više vezan za duhovno, nego za svjetovno plemstvo, i tek u kapitalizmu prvi puta dolaze na svijet profesionalni intelektualci. Oni rastu u krilu građanstva, no ono ih od početka upotrebljava pretežno kao instrumente. Jer građanstvo prvi puta

u povijesti intimno prezire duh teorije: nije mu stalo do znanja, nego do imanja, ono u prvom redu hoće moć i tako realizira samo jednu stranu onoga što je Platon htio pomiriti: svjetovnu vlast, dok mišljenje zapada u puko računanje i u tome se iscrpljuje.

No kako stoji s radničkim pokretom?

Sami tvorci teorije i organizacije radničkog pokreta podrijetlom su intelektualci, uključujući Lenjina. O položaju i posebnim zadacima inteligencije, ulozi inteligencije u radničkoj partiji možemo u Marxa i Engelsa naći mnoga, čas povoljna, čas nepovoljna izjašnjenja.[2] Premda često disparatna, ta su izjašnjenja usko vezana s teorijom radničke partije o kojoj je u nas u posljednje vrijeme već dosta pisano. U socijal-demokraciji razvijaju se također određene doktrine o inteligenciji od kojih je jedna s vremenom prevladala nad ostalima; to je doktrina Karla Kautskog. Poslije Engelsove smrti, u vrijeme ekonomskog prosperiteta kada je životni standard radničke klase rastao i kada je njemačka sacijal-demokracija težište svoje aktivnosti prebacila na parlamentarne oblike borbe, Kautsky je držao da inteligencija dobiva naročitu ulogu. Stvorio je teoriju intelektualnog štaba partije, prema kojoj na čelu organizacije stoji intelektualna elita »profesionalnih revolucionara«. Njezin je zadatak da tromu radničku klasu koja ne zna politički formulirati svoje ekonomske, društvene i ljudske interese, trgne iz drijemeža, da je teorijom kao oruđem revolucionarne borbe probudi iz sna i načini instrumentom ideje u Marxovu smislu, te ova ovladavajući masama postaje materijalna snaga revolucije.

Tu je doktrinu kasnije preuzeo Lenjin i modificirao je u skladu sa svojom novom teorijom partije i revolucije. I kao što jedan Lenjinov spis nosi naslov »Dvije taktike radničke partije«, mogli bismo reći da i njegovu doktrinu inteligencije karakteriziraju dvije taktike. Postoji jedna ezoterična i jedna egzoterična. Lenjin je sam intelektualac, njegov stožer sačinjavaju pretežno intelektualci. Oni međusobno surađuju u najvišem centru partije i na taj način predstavljaju višu razinu odnosa prema inteligenciji. No postoji i druga razina toga odnosa koja je u Lenjinovoj teoriji partije došla do izraza u organizacionoj teoriji: »svaki profesor i gimnazijalac ne može biti članom partije« ako se samo apstraktno izjašnjava za program i statut, a ne pripada nekoj partijskoj organizaciji, ne uzima određene zadatke prema planu centrale, ne podvrgava gvozdenoj disciplini, itd. To pokazuje da se taj odnos prema inteligenciji odvija na dva kolosijeka, specificira na dvije razine: ezoteričnu za štab, i egzoteričnu za masu intelektualaca.

Prema tome, uza sve razlike u drugim pitanjima, Kautsky i Lenjin zastupaju gotovo istu doktrinu o inteligenciji i njezinoj ulozi u radničkom pokretu. Uz neke dopune ta doktrina o inteligenciji ostaje na snazi u međunarodnom radničkom pokretu više

[2]) Usp. *Komunistički manifest*, Zagreb 1945, str, 39

od pola stoljeća, te se uglavnom održala i danas. S tom malom razlikom što u vodećim organima partije intelektualci s vremenom imaju sve manje učešća. Kako to objasniti?

Postavlja se, međutim, važnije pitanje: zašto se veliki dio inteligencije faktički opredjeljivao ulijevo, pa čak u stanovitom smislu morao opredjeljivati za radnički pokret?

Čini nam se zato što je inteligencija naročito u ovom stoljeću sama postepeno postajala proletarijat koji je shvatio da nema što da izgubi osim svojih okova u građanskom društvu. Stoga je ona i tražila dodir s najlijevijom klasom i najradikalnijom partijom koja nastupa kao princip — kako se to često ističe — apsolutne negativnosti, apsolutne opozicije, apsolutne negacije opstojećeg. U protivnom slučaju, kada se ona ne bi tako opredjeljivala, a za to postoje povijesne mogućnosti, tj. partije i klase s takvim radikalnim programima, ona bi iznevjerila svoju bit, ma kako inače faktički izgledali oblici njezinih sklonosti i odbojnosti prema politici, intimne simpatije i antipatije prema revoluciji.

Uzmemo li naš konkretan primjer, intelektualce u našim zemljama prije rata, konstatirat ćemo da su oni — s malim iznimkama — većinom stajali lijevo, počevši od Krleže, Cesarca, Keršovanija, itd. Značajan dio mlađe generacije koja se školovala između 1918. i 1941. opredijelio se politički ulijevo više pod utjecajem lijeve inteligencije koja je išla s radničkim pokretom, nego neposredno pod utjecajem radničke partije, ili pod utjecajem nauke Marxa i Engelsa. Bilo da su ti mladići čitali *Gvozdenu petu* Jacka Londona, bilo da su čitali *Hrvatskog boga Marsa* ili *Na rubu pameti* Miroslava Krleže, oni su počeli rebelirati protiv postojećeg. Svakako nisu čitali samo te knjige, niti su se svjetovno i intelektualno opredjeljivali samo na taj način, ali je taj element igrao odlučnu ulogu. Odatle se čini da nije pretjerano reći kako je sve ono što je bilo najduhovnije u nas stajalo i najlijevije, možda se to nigdje nije odvijalo tako konsekventno kao u nas između dva rata, osim u Rusiji uoči 1917.

Kada, dakle, govorimo o našoj vlastitoj inteligenciji, ne treba zaboraviti da je rijetko koja bila tako lijevo orijentirana. Bit svojega duha ona je shvatila kao negativnost, pri čemu je ta dijalektička negativnost nesumnjivo često dobivala oblike anarhične i anarhoidne pobune, što se u takvim zgodama rijetko može izbjeći. One osebine karaktera što ih je ona njegovala još i danas joj služe na čast: osobnu hrabrost, mogućnost zalaganja do kraja, neprezanje pred bilo kakvim posljedicama svojega intelektualnog stava, neustrašivost, bezobzirnu iskrenost — sve to imali su i mnogi od nas priliku da neposredno sretnu kod tih ljudi. Neki od njih još i danas prebivaju među nama, no je li sigurno da su baš svi ostali takvi?

Nakon ratnih zbivanja i revolucije situacija se u mnogočemu izmijenila. Inteligencija je nekoć bila glavni agitator i nosilac ideje u masi, a sada se, htjela ne htjela, našla u novoj

situaciji da pred sobom u prvom redu ima ideološku dimenziju intelektualne djelatnosti. Pred nju su došli sasvim novi problemi i nove odluke o kojima bi se sigurno mogle napisati knjige. Premda je gdjekad i oklijevala, ona je i sama dobrim dijelom sudjelovala u revoluciji, i na taj način pokazala da nema drugih društvenopolitičkih interesa od radničke klase: definitivno se opredijelila za socijalizam. Ali nova situacija u kojoj se ona našla poslije revolucije odlikuje se time što se najznačajniji događaj *već* zbio. Znači li to da je njena uloga time završena? Znači li to da je povijest 1945. godine dolaskom radničke partije na vlast u neku ruku prestala? Kakav je položaj inteligencije danas?

Postoje mnogi nesporazumi o tome. Ako su neke ideje inteligencije pretežno realizirane, da li je time svaka zadaća anticipiranja zauvijek završena? U tom smislu, što znači kritika svijeta koja a priori nije ni pozitivna ni negativna nego sve mjeri mjerilom realne mogućnosti? Mjeri — kako veli Marx- zbiljnost na ideji, a ne samo ideju na zbiljnosti, jer filozofija treba da postane svjetovna jednako kao što i sam svijet treba da postane filozofski. U tom se aforizmu krije i sva zadaća inteligencije danas. Pitanje teorije, naime, odakle, kamo i čemu? — ostaje i dalje, ostaje pitanje čovjeka kao čovjeka tako dugo dok bude bilo povijesti. Teorija se zato ne može rastvoriti u ideologiju i posljednji razlog za to leži u tome što se ona ne može rastvoriti ni u kakvu praksu. Ona ostaje u jednom dijalektičkom odnosu uvjetovanja prakse, dijalektičkog raspona spram zbiljnosti, ideja i svijet ne prestaju se suprotstavljati u otvorenom procesu posredovanja bez ukidanja, ni apstraktnog ni dijalektičkog. Odatle nema ni apstraktnog identiteta između teorije i prakse, pa ni između inteligencije i politike, niti može da ga bude. Jedna relativna nezavisnost duha mora uvijek ostati i zato sve intelektualno, svaki misaoni rad i napor sadrži doduše i određene političke implikacije, pa čak i zahtijeva opredjeljenje, čega su intelektualci svjesni, ali se intelektualno stvaranje ne može svesti na politiku. O obratnom, tj. da se politika ne da rastvoriti u intelektualni posao, valjda ne treba nikoga uvjeravati.

No, intelektualni svijet ostaje i na jedan drugi način različit od politike: kao što inteligencija ne može zadovoljiti politiku, ne može ni politika inteligenciju. Povijest nije samo sadašnjost, mogućnost nije samo zbiljnost, istina nije samo tačnost. One ostaju različite, ali ne u smislu neke loše beskonačnosti da se ipak na kraju krajeva nekako neposredno sastanu i ukinu, nego kao dijalektički momenti otvorenog procesa povijesti stoje i jedna nasuprot drugoj. Politika i inteligencija stoga također ne mogu a da ne ostanu u jednom prijateljskom sukobu: Raison d' Etat i Raison de l' Histoire!

Postoje i neke pretpostavke, ne za bezuvjetni sporazum i dosadnu istomišljenost, nego za otvoreni razgovor između in-

telektualaca i drugih ljudi, uključujući političare. Samo uz ispunjenje tih pretpostavki otvara se prespektiva inteligencije uopće, a napose u socijalizmu kao kretanju u novo, svjesnom naporu za prevladavanje duhovnog i svakoga rada, a time i inteligencije kao duhovnoga najamnog radništva.

Ponajprije, to je bezuvjetno *diferenciranje sfera* teorije i prakse, anticipiranja i etabliranja, pronalaženja i sprovođenja ideja. Nadalje, valja se pomiriti i s jednom avangardnom ulogom idejâ inteligencije koja je uvijek postojala, ne mimo niti protiv, nego unutar općih tendencija socijalizma koji postaje sudbina svijeta. Inteligencija koja nikada nije bila klasa nalazi se u jednoj situaciji da uvijek iznova mora tu avangardnu ulogu idejâ isticati i vezati je za svjetovni princip. Ona ne mora da bude politička avangarda, ona na to ne smije pretendirati, niti ona to ikada biti može prema prirodi svojega svjetovnoga bitka, premda neki (ne baš jaki) intelektualci nisu uvijek otporni prema iskušenju vlasti, te se i u njih može naći na političke ambicije, kako to pokazuje iskustvo svuda u svijetu, pa na kraju i u nas. No to je, ne najopasniji, nego najlošiji put koji ona može izabrati, a on sferi duha može i naškoditi, ne govoreći o tome da svijetu također nikada nije koristio. Ostaje, međutim, uloga duhovne avangarde. Ako danas iščezavanjem rada u automatskoj funkciji postoji tendencija da iščeznu i klase, ali ne da budu prevladane u humanoj zajednici ili čovječnom društvu, nego u sivilu »masovnoga društva«, inteligencija ne samo da se s tim ne mora pomiriti nego možda prvi put u tom trenutku povijesti dobiva novu ulogu: teorijsko-intelektualna kritika svijeta opet postaje gotovo primaran način nadmašivanja onoga što jest.

Zatim se javlja ono što nazivamo *javnim mnjenjem*, a što je u nas tek u svom začetku. Samo u mediju javnosti moguć je opstanak mišljenja, obrana vlastitog i sukob s drugim mišljenjem. Ne u kuloarima i ne telefonskim razgovorima. Slobodno opredjeljenje bez tačnog predviđanja praktičkog ishoda afirmiranja svoga stava nije nešto akcidentalno, nego je bitno za opstanak duha. U isti mah, međutim, takvo slobodno opredjeljenje jednoga imperativno zahtijeva i slobodu drugoga, različitog stava, bez ičijeg posredovanja, kao argumentirano zauzimanje stava o svemu na bojištu mišljenja.

Moment pak, koji treba naročito istaći kao pretpostavku slobodnog intelektualnog stvaranja jest i *pravilno funkcioniranje javnih institucija*, društvenih i intelektualnih, kao momenata posredovanja individualnog i općenitog u sistemu socijalističke demokracije. Nije dostatna neka apstraktna mogućnost tih institucija, već njihova svagdašnja zbiljnost. Npr. pravo i sloboda kritike, kako tako opstoji u intelektualnoj sferi, premda ipak ima umjetničkih veličina koje još nitko nije — kako bi kritičari rekli — dostojno »opalio«. Postoji li takva sloboda i u drugim sferama, i do kojeg stupnja ona dopire? Kada se u nas za-

uzima stav, obično se uvijek malo pričeka i na kraju kaže »da«; ima li mogućnosti da se kaže i »ne«? Ima, ali se ipak ne kaže! No, ako se dijalektika proklamira kao princip svega, onda valja započeti od sama sebe i upitati: zašto smo tako nedijalektički pozitivni? U intelektualnoj sferi to vrijedi isto tako kao i u drugima, možda još i više, premda je samo djelomično realizirano. Intelektualna sloboda, međutim, kržlja bez takve negativnosti. Sva prava građana kao realiziranje političke volje zajednice treba da budu uklopljena u takav sistem institucija. O pozitivnim institucijama se u nas obično govori suviše jednostrano i predbacuje im se da sputavaju slobodu. Naprotiv, nama se čini da načelno dobre institucije doduše omogućuju slobodu, ali same po sebi bez našega učešća još ništa ne realiziraju. To je razlog zašto smatramo da demokratsko funkcioniranje svih naših institucija predstavlja jedini put realizacije slobode duha. Inače, politika postaje optativna, a svako se intelektualno djelovanje pretvara u pusto moraliziranje.

Valja se također lišiti iluzija o tzv. »utjecajima sa strane« kao da nitko nema svojega stava te a priori ima krivo ako misli drugačije od nas, jer i to tvori fundamentalnu pretpostavku za formiranje vlastitoga mnjenja. Kada se u nas neki stavovi proglašavaju diskvalificiranim, jer su tobože zauzeti »pod stranim utjecajem«, onda je to oportunistička linija manjeg otpora i lijenost mišljenja, koje traži najlakši izgovor da bi sebe opravdalo. Upravo takvo prebacivanje (po Freudu) otkriva intimnu nelagodu onih koji se tobože indigniraju nevlastitošću tuđih stavova, jer time prikrivaju ništa manje nego to da baš oni nemaju vlastitoga stava i odista stoje pod »utjecajem sa strane«: govoreći neprestano o tome oni hine vlastitost, premda u tome ne uspijevaju. Povrh toga, nekome se napr. mnogo sviđa Picasso ili T.S. Eliot, nekome se pak sviđaju praktičnije stvari. Za svakoga možemo reći da bira prema svom ukusu. No ako se nekome više sviđa Picasso ili T.S. Eliot, a drugome više »Jaguar« ili »Mercedes«, može se upitati čiji je ukus bolji i koji je od njih pod jačim »stranim utjecajem«, premda takva diskusija nikamo ne vodi.

Postoji danas i nešto što neki nazivaju prosvjetiteljskom ulogom inteligencije, ukoliko je ona moguća; no svako defetišiziranje tabu-a nesumnjivo pretpostavlja ne samo prosvjetitelja nego i onoga koji može da bude prosvijećen. Tako je već bilo za Sokrata i prosvijećenog apsolutizma, a nema razloga sumnjati da ikada može biti drugačije. Inteligencija nastoji djelovati na druge ljude tako da svi teže prema višim spoznajama i osjećajima, te u krajnjoj liniji tako teži da prevlada samu sebe. Ali ona ne može biti prevladana kao grupa, sloj, ili »elita duha«, tako da se rastvori u prosjeku mase, rastopi u bezličnosti, ili da beskrajno čeka dok svi ne postanu pametni.

Na kraju, moramo reći: pravi intelektualci niti su pokvareni, niti su prikrivena opozicija, što im se često licemjerno im-

putira, jer inače ne bi bilo povike na njih da nešto *javno* kritiziraju što »nije zgodno«. Intelektualci vjerojatno ne žele da neki samozvani svemudraci budu oni koji umjesto svih odlučuju, bilo da sole pamet pjesnicima o čemu treba pjevati, filozofima o čemu treba da misle, jer to nije ni posao razboritih ljudi, nije dostojno autoriteta njihove ličnosti.

Ima dva načina ukidanja povijesti na taj način da se ona apsolutizira. Jedan je stari pokušaj bio Platonov, drugi, nama bliže u sjećanju, učinio je Staljin. Prvi je način, naime, taj da filozofi postanu vladari, drugi je taj da vladari postanu filozofi. Nijedan od tih načina ne valja, niti je bitno moguć, i zato oba moraju propasti. Stoga vjerujemo da se Platonov ideal nikada neće i ne može realizirati, pa i ne treba da se realizira zato što političari prema svojoj prirodi ne mogu i neće postati filozofi, inače ne bi mogli da budu dobri političari. I obratno, isto tako intelektualci neće i ne mogu djelovati kao političari, jer to ne umiju da budu, a time bi i završila njihova duhovna misija u svijetu. Njihov je posao da budu kritička savjest i svijest svojega vremena, a ne da izvršavaju ideje. Ali se intelektualci i političari moraju međusobno prijateljski razgovarati i prepirati, pa se čak u obostranom interesu i sporazumijevati. I to zato što, prema riječima najvećeg socijalista, srce oslobođenja čovjeka — proletarijat — ne može kucati bez glave, bez glave koja misli — filozofije. Utoliko više što bi u vrijeme univerzalnog konformizma odista trebalo zapitati: nije li možda, ili što onda ako je od proletarijata u starom smislu riječi najviše ostalo utjelovljeno baš u današnjoj inteligenciji?

SOCIJALIZAM I PROBLEM ALIJENACIJE

Predrag Vranicki

I

Marksizam kao najznačajnija teorija o čovjeku i historiji i kao najznačajnija kritika svih mogućih mitova i mistifikacija proizveo je u svojoj ne dugoj historiji i sam mitove i mistifikacije. Jedan od tih je i stav da je teorija alijenacije idealistička i hegelijanski ostatak u marksizmu i da je alijenacija, otuđenje čovjeka, inkompatibilna sa socijalizmom.

Time se marksizam u određenom periodu lišavao jedne dimenzije koja sačinjava njegovu bit. Teorija alijenacije nosi u sebi fundamentalnu preokupaciju marksizma — humanističku, te se kroz problem alijenacije drugačije i dublje sagledavaju određeni procesi kako u kapitalizmu tako i u socijalizmu.

Ona omogućava cjelovitije sagledavanje historijskog procesa oslobađanja čovjeka i daje teorijske mogućnosti da se ne zapada u jednostrane ekonomizme, tehnicizme i sl.

Međutim, i sam fenomen alijenacije je veoma kompleksan i nedovoljno proučen. Pred filozofskom i sociološkom analizom stoji još niz problema: šta sve obuhvaća taj pojam, koja je njegova kategorijalna struktura, kakva je dinamika alijenacije tokom historije, kakvu funkciju isti oblici alijenacije imaju u raznim periodima, je li proces prevladavanja alijenacije kontinuiran i unilateralan itd. Ostavljajući po strani sva ova pitanja potrebno je potcrtati onaj moment koji smatram u pojmu alijenacije bitnim: dok su s jedne strane cjelokupna ljudska historija i sve historijske tvorevine (država, kultura, religija itd.) čovjekovo djelo, izraz njegovih vlastitih mogućnosti i moći, — čovjek je egzistirao samo tako što je odvajao (zašto i kako — drugo je pitanje) te vlastite moći od sebe i nalazio ih suprotstavljene njemu samom kao određene materijalne, socijalne ili ideološke sile.

Dokle god dakle čovjekovo vlastito djelo postoji kao njemu spoljašnje (politička sfera, religiozna, tržište, novac itd.) i kao takvo mu se suprotstavlja kao vlast nad njim — imamo fenomen alijenacije. Čovjekov svijet je dosad bio uvijek podvojeni svijet. U toj podvojenosti, čovjek, stvaralac historije, bio je pretežno histo-

rijski nemoćan, obespravljen i ponižen. Historija je do danas permanentno nasilje nad čovjekom.

Međutim, svaka forma alijenacije ima određeni historijski sadržaj i funkciju, te se ne može identično ocjenjivati. Isto tako je dosad jedna forma otuđenja bila prevladavana drugom formom. Određena situacija alijenacije postaje nepodnošljivom tek kad se stvaraju nove mogućnosti razvoja ljudskih snaga i odnosa. Bez obzira dakle što se ljudski progres vršio uvijek u okvirima raznih formi alijenacije, jedne forme su ipak više omogućavale razvoj čovjeka kao polivalentnog bića, omogućavale daljnje kreiranje bogatstva ljudskog bića i dokidale razna socijalna ograničenja koja su sputavala slobodnije historijsko kretanje čovjeka.

Određene forme alijenacije, prema tome, u određenim historijskim uvjetima, imale su i historijski progresivno značenje. Kada se tokom tog razvoja otvaraju nove historijske perspektive i za oslobađanje čovjeka nekih oblika otuđenja — stare forme alijenacije postaju nepodnošljive. To ne znači da neke od tih formi u tom procesu i sasvim ne iščezavaju (na pr. robovska zavisnost, razne forme ideoloških alijenacija).

Historijski, dosadašnji proces je isto tako proces stvaranja raznih formi alijenacije, kao što je i proces dezalijenacije. Taj proces se očituje u sve većem akcentu koji se daje samom čovjeku, u okretanju prema ljudskom, a ne onostranom, političkoj sili itd. Snažniji procesi dezalijenacije bit će upravo onda, kada ta okrenutost, usmjerenost čovjeka prema čovjeku i njegovu stvaralaštvu bude primarna i bitna i kada kao takvi udruženi ljudi budu regulirali svoje odnose među sobom i prirodom.

Alijenirane historijske situacije nisu samo pretpostavljale čovjekovu podvojenost, nego su bitno karakterizirane i odvojenošću čovjeka od čovjeka, njegovim neprijateljstvom: klasnim, rasnim, nacionalnim i raznim drugim. Ti antagonizmi doveli su suvremenog čovjeka do ruba njegove egzistencije. I tek stravična perspektiva njegova samouništenja počela je da djeluje u smislu prevladavanja svih onih uskogrudnih i anahroničkih konsekvencija suvremenog alijeniranog svijeta.

Socijalizam i bitni njegov smisao proizlaze iz takve historijske baštine, kao i iz određene historijske strukture nazvane građanskim (buržoaskim) društvom. Nije ovdje mjesto da se analiziraju sve velike tekovine toga društva koje su značajan akvizit čovjekova stvaralaštva. Isto tako ni da se analiziraju sve njegove ograničenosti. Od Marxa do danas to je učinjeno toliko puta što bolje, što slabije. Ali, da bismo razumjeli osnove i historijske tradicije s kojih suvremeni socijalizam polazi, neophodno je spomenuti barem one karakteristike građanskog društva po kojima ono više ne odgovara suvremenim čovjekovim zahtjevima i mogućnostima.

Buržoasko društvo je razvoj čovjeka dovelo do neslućenih visina. Ali samo time što ga je unutar najamnog odnosa pretvo-

rilo u dio svemoćnog stroja. Klasično društvo robne proizvodnje pretvorilo je sve u robu, stvar. Radnik u njemu prodaje radnu snagu kao i svaki drugi ono čime raspolaže: robu, um, ideje, specijalnosti, tijelo ili talent. Ako je čitavo društvo jedan kupoprodajni odnos, ako je čovjek postao statistička brojka, ako se na njega gleda kao na dio jednog mehanizma — onda je jasno da ti odnosi gube osnovne crte humanosti. Ako je u običnom životu čovjek postao samo roba koja proizvodi druge robe, dio mehanizma koji stvara vrijednosti — on isto tako lako postaje i dio mehanizma koji u drugom čovjeku ili naciji vidi neprijatelja.

Alijenacija njegova svakidašnjeg života samo je osnova i izvor svih drugih formi alijeniranosti suvremenog čovjeka. Kao što mu se vlasnik roba i čitav tehnokratski mehanizam suprotstavlja kao sila koja uvjetuje njegov rad i egzistenciju, tako se i roba koju proizvodi suprotstavlja ili kao moć ili kao izazov. Fetišizam robe je već davno poznati fenomen, kao i niz njegovih konsekvencija. Pa ako najsuvremeniji procesi buržoaskog društva, svojom naučnom i etatističkom organizacijom uspijevaju da ublaže krajnje konsekvencije tog mehanizma tržišta, roba dobiva sve veću magičnu moć. Čovjeku izgleda da posjedovanje određenih roba mijenja njegove kvalitete čovjeka, da bogatstvo robom označava ujedno obogaćenje ljudskog bića. Čovjek postaje sav usmjeren prema toj spoljašnosti, što samo pokazuje da sebe ustvari osiromašuje. Filozofsko gledanje na razvoj ljudskosti ne može naravno da apstrahira od tih potreba; ali ono zna isto tako da one nisu bitne pretpostavke niti dovoljne same sebi.

Postvarenost čovjeka, kao jedna od bitnih formi alijenacije čovjeka građanskog društva, dehumanizira i niz njegovih ostalih odnosa. Ako se političko-tehnokratski mehanizam odnosi prema čovjeku kao prema stvari, te se njegova aktivna uloga svodi na brigu za blagostanjem ili političkim glasanjem, onda se i čovjek odnosi prema drugom čovjeku kao prema stvari. Krajnji i drastični oblici nehumanosti posljednjih tridesetak godina samo su logične konsekvencije jednog primarnijeg i osnovnijeg odnosa.

Polivalentnost ljudskog bića u tom krajnje postvarenom i parcijaliziranom odnosu biva toliko osakaćena, da sam radni proces postaje nesnošljiv. Svi napori psihologa i sociologa da riješe tu bezličnu situaciju modernog čovjeka, uz sva poboljšanja doživljavaju poraze. Svi ti napori samo su korisni palijativi, jer problem nije prvenstveno psihološki ili tehnološki, nego filozofsko-historijski.

Mehanizirani odnosi tehničkog doba proizvode nužno niz drugih mehanizama za njegovo održavanje. Mitovi i mistifikacije, politički, ekonomski, nacionalni, rasni i dr. pokazuju se mnogo djelotvornijim od tradicionalno-religioznih. Svaka mistifikacija bila je dosad izraz određene čovjekove nemoći: ili pred nekim prirodnim objektom ili nekom historijskom instancijom.

Čovjek može biti više ili manje svjestan svoje alijeniranosti, ali krajnji je rezultat podvajanje njegove ličnosti, formiranje

homo duplexa. Kao čovjek ne osjeća se dijelom jedne šire zajednice, kao oficijelno biće ne osjeća se čovjekom. I ova već poznata karakteristika alijeniranog čovjeka ima najtragičnije konsekvencije na planu ljudskih odnosa.

II

Ako je suvremeno društvo privatnog vlasništva i najamnog odnosa karakterizirano tim momentima, a historija ovih posljednjih stoljeća nebrojeno puta to potvrđuje (razne vrste ratova, ekonomske krize, logori, plinske komore itd.) — smisao borbe za prevladavanje takvog stanja jest i smisao borbe za socijalizam.

Nekada se, barem u širim razmjerima, pitanje socijalizma postavljalo jednostavnije i izgledalo je jednostavnije. Danas, nakon mnogih pa i tragičnih iskustava, problem socijalizma mora biti sagledavan prvenstveno u tim filozofsko-sociološkim horizontima. Često se smatralo da su politička revolucija i revolucionarna vlast dovoljne garancije oslobođenja čovjeka ne samo od najamnog odnosa, nego i svih ostalih oblika alijenacije. Problem alijenacije postao je tako bespredmetan, te se na pr. tokom decenija staljinizma taj pojam nije uopće ni pojavio u teoretskim raspravama. Pa čak i danas mnogi teoretičari socijalizma smatraju da je alijenacija inkompatibilna sa socijalizmom, kao da je socijalizam prirodno imun od takvih deformantnih oblika.

Historijska iskustva pokazuju sasvim drugu sliku. Ona su uvelike raspršila mnoge iluzije i mitove, a staljinizam kao određeni period i koncepcija jest razdoblje i domena takvih mitova.

Staljinizam nije shvatio da se nakon političke revolucije (kad ona postoji) glavno tek treba izvršiti. Tj. treba stvarati permanentno takve društvene oblike odnosa koji će voditi stalnom oslobađanju čovjeka i kreiranju nove historijske ličnosti. Jednom riječi ostvarivati najdublje zasade filozofske humanističke misli. A za to ostvarivanje treba biti načistu s tim da socijalizam nastavlja na niz alijenantnih oblika koje on ne može niti odjednom dokinuti niti preskočiti: na državu, klase, partiju, nacije, birokraciju, religiju, robnu proizvodnju, tržište itd. bez obzira što u jednom stvarnom socijalističkom razvoju ti oblici moraju dobivati i druge predznake i značenja i imati, kako ćemo vidjeti, i drugu ulogu.

Ali, samim tim što oni postoje, određene strane tih alijenantnih oblika mogu se (ali ne moraju) ispoljiti i na najnegativniji način. Dokle god čovjek u bilo kojem sistemu pa tako i u socijalizmu svoju moć ostvaruje, osjeća i doživljava kao moć od njega odvojenih instancija, postoji mogućnost da te instancije i vrše stvarnu silu nad njim i da ga sprečavaju u slobodnim historijskim kreacijama koje bi trebale da budu primjerene stupnju suvremenog čovjekova razvoja.

Zato, nasuprot tezi o bespredmetnosti problema alijenacije u socijalizmu, moramo najodlučnije postaviti tezu da je problem alijenacije centralno pitanje socijalizma.

Ovo pitanje nije moglo biti centralno pitanje buržoaskog društva iz jednostavnog razloga što to društvo nije imalo niti ima kao osnovni historijski zadatak oslobođenje čovjeka od svih spomenutih formi alijenacije. Ono je svoj historijski zadatak izvršilo prevladavanjem feudalnih oblika zavisnosti i podređenosti i razvijanjem određenih formi demokratizma koji u ekonomskoj demokraciji imaju svoju granicu. Tamo gdje se unutar građanskog društva nastoje prevladati određene negativne konsekvencije buržoaskog privatnog vlasništva, tamo i to vlasništvo, pa prema tome i kasični buržoaski poredak, ustupaju mjesto etatističkim tendencijama i zahvatima u te odnose. Građansko društvo nije imalo, niti je moglo imati historijski zadatak — dokidanje ekonomske i političke, a time i ideološke *vlasti.* Njen osnovni zadatak je bio funkcioniranje te vlasti, a ne njeno dokidanje, učvršćenje vladajuće klase, a ne njeno dokidanje, odvajanje vlasti od naroda, a ne pretvaranje naroda u »vlast«. Građansko društvo je par excellence političko društvo gdje je »političko« sinonim za vlast određene grupacije nad drugom.

Socijalizam ne može prema tome da počiva na onim kategorijama koje su bitne kategorije građanskog društva. Pa kako je njegov zadatak prevladavanje tih oblika čovjekova postojanja unutar kojih čovjek egzistira kao otuđeno biće — dokidanje alijenantnih formi njegova društvenog života postaje njegov centralni problem.

Ako se problem socijalizma tako ne shvati, krajnji rezultat može da bude i dovođenje političkih formi do paroksizma, a time i do osjetnih oblika dehumanizacije.

Staljinizam je tipičan primjer nesagledavanja bitnih problema socijalizma. Historijska činjenica je da je staljinizam značio povjerenje i jačanje upravo onih formi društvenog života koje označavaju razne vidove čovjekove alijenacije, onih formi koje su direktno naslijeđene od bivših klasnih društava. Umjesto da je povjerenje dao čovjeku — historijskom kreatoru samog društvenog života — staljinizam je to povjerenje i glavnu ulogu u formiranju i razvoju zajednice dao državi i raznim transmisijama.

Gubeći iz svog misaonog horizonta pravi smisao socijalističkog preobražaja, to jest napor da se postepeno dokida sistem političkog društva, pa prema tome i oblici ekonomske i političke alijenacije — staljinizam je označavao dovođenje tog političkog društva do krajnjih konsekvencija i moći. A svemoć političkog, državnog aparata nužno je morala imati svoju drugu stranu: posvemašnju nemoć individuuma, čovjeka, ličnosti. Upravo one instancije u kojoj leži i smisao ovog radikalnog historijskog napora.

Ako je čovjek-proizvođač u takvom sistemu ne samo sveopćeg državnog planiranja, nego i raspolaganja viškom vrijednosti od strane države bio dakle u potpunosti lišen učestvovanja u rukovođenju proizvodnjom i raspodjeli proizvoda — onda je ponovo dospio u alijenantni odnos najamnog rada. Samo što je u ovom slučaju kapitalistički monopol zamijenio sveopći monopol — država. Marksistička ideja o planiranoj proizvodnji nasuprot kapitalističkoj anarhiji pretvorila se u svoju suprotnost: čovjek-proizvođač, jer nije postao i sam planer, postao je dio plana, tj. isplaniran. Da su se kod toga manifestirale i mnoge druge karakteristike otuđenog rada, o tom ne treba mnogo trošiti riječi.

Umjesto da prevladava tu fundamentalnu karakteristiku građanskog, političkog društva — najamni rad i odnos — iz kojeg potječu i sve ostale deformacije tog društva — socijalizam u svojoj staljinističkoj fazi razvoja ostvario je nove oblike tog odnosa. Problem ekonomske alijenacije, a time i političke, nije dakle prestao nego tek postao njegov stvarni, životni problem.

Sasvim je razumljivo da je ova historijska iluzija — da je u takvom odnosu ostvaren socijalizam (kao prva faza komunizma) — nužno rađala i niz drugih mitova i mistifikacija. Ne treba zaboraviti da je mistifikacija jedan od osnovnih oblika ideološke alijenacije. Kao i svaki oblik alijenacije ni nju ne treba nehistorijski, apstraktno shvatiti. U određenim razdobljima primitivne svijesti i niskog stupnja društvenog razvitka — čovjek je mogao voditi izvjesne borbe i kretati se naprijed samo uz pomoć takvih, alijenatnih oblika svoje svijesti. O njima je često ovisila i njegova egzistencija. Ali, ako se čovječanstvo moglo nekad pozitivno razvijati i s takvom ideološkom svijesti, suvremeni razvoj čovjeka, njegov visoki znanstveni i filozofski nivo razvoja inkompatibilan je s favoriziranjem takvih struktura. A pogotovu socijalistički razvoj u kojem svi odnosi čovjeka prema čovjeku, društvu i prirodi moraju postajati sve prozirniji, racionalniji i shvatljiviji; u društvu u kojem čovjek mora sve više postajati svjestan sebe kao glavnog i jedinog činioca historije, kao jedinog kreatora svoga života i kao jedine svoje sudbine.

Tako je sam socijalizam, apsolutizirajući političku sferu života, proizveo niz mistifikacija, pokazujući još jednom da problem alijenacije nije samom političkom revolucijom ili socijalističkom vlasti prestao postojati.

Jedan od tih mitova jest već spomenuti mit o socijalističkoj državi kao osnovnoj snazi i poluzi socijalističkog kretanja. Kako državu sačinjava u prvom redu određeni aparat, taj stav je eo ipso uzvisivao političku instanciju. Umjesto da se radni čovjek prizna osnovnim akterom tog novog historijskog preobražaja, opet mu se suprotstavila jedna za njega u krajnjoj liniji nedokučiva instancija, koja je upravljala svim sferama njegova života. Time je bila dana osnova za razvoj birokracije i svih birokratskih pretenzija i mistifikacija. Od mita da je problem slobode riješen time što je ta država dokinula buržoaziju i da država radničke

klase nije određena sila koja može, u određenim uvjetima, da postane sila nad samom tom klasom, pa do primitivnog kulta vođe će ličnosti. Područje etatističke arbitraže ne postaju samo politički i ekonomski procesi i odnosi, nego i svi ostali: naučni, filozofski, umjetnički. Dok su nekad filozofija i nauka bile ancillae teologije, u ovom slučaju sve te sfere postaju ancillae politike.

Kult ličnosti i svi ostali alijenantni oblici nisu dakle samo akcidencije, nego izrazi određene strukture koja počiva na koncepciji o socijalizmu kao apsorbiranju svih sfera u državi. Ta koncepcija je u staljinskoj praksi i teoriji kulminirala u tezi o »izgrađenom socijalizmu«, kada je dostignut stepen predominacije državnog vlasništva i državne arbitraže.[1]

Ta ideološka opčinjenost administrativnim i birokratskim, dakle tehnokratskim, postavila je veoma visoki stupanj jednog alijenantnog odnosa kao vrhovni teoretski kredo. Nije se vidjelo da je davanje tako velike slobode političkoj instanciji nužno značilo, i u praksi se to pokazalo, smanjivanje realne slobode ostalim instancijama: radnim, znanstvenim i drugim. Nije se vidjelo da smisao socijalizma ne može da bude u tome da alijenantne oblike građanskog društva dovede do još veće moći i krajnosti. Da dokidanje tih alijenantnih oblika nužno pretpostavlja stvaranje nekih novih odnosa koji će permanentno — u suprotnostima i protivurječnostima s tim tradicionalnim oblicima — prevladavati sve te forme vlasti i sile koje socijalizam nasljeđuje. Da je socijalizam prema tome jedno protivurječno kretanje i razvijanje tih novih odnosa koji sve više omogućuju da radni čovjek dođe do riječi u upravljanju i organiziranju svoga života. Da je socijalizam prema tome stvarno prelazno društvo koje znači prevladavanje naslijeđenog političkog društva i simultano ostvarivanje nepolitičkog, takvih formi upravljanja koje više neće imati politički karakter. Socijalizam se dakle ne može izgraditi na političkim formama koje su historijsko naslijeđe klasnih društava, kao što se ne može još ni na potpuno novim, jer stare forme mogu još persistirati i u pravilnom razvoju čak vršiti, do izvjesne granice, i progresivnu ulogu.

Teza o izgrađenom socijalizmu je dakle contradictio in adjecto, jer se ne može izgraditi nešto što je u stalnom transformacionom procesu. Na starim političkim oblicima (državi, partiji, birokraciji) to je nemoguće, zbog već navedenih konsekvencija; na novim je još nemoguće, jer se ne mogu odjednom dokinuti stari oblici. Socijalizam je dakle cjelokupna ta prva faza komunizma u kojoj se ti protivurječni procesi odvijaju, a potpuna prevlast novih oblika znači već historijsko prevladavanje te prve faze.

---

[1] Vidi o ovom problemu u mojoj raspravi »Marginalije o humanizmu«.

III

Problem alijenacije za socijalizam je dakle od vitalne i historijske važnosti ne samo zbog toga što je praksa pokazala da su mogući i mnogi deformantni oblici alijenacije u socijalizmu, nego i zbog toga što socijalizam mora da nastavlja na razne društvene oblike koji predstavljaju po sebi razne forme čovjekova otuđenja. Uz to, kako ćemo vidjeti, sam nivo ekonomskog i kulturnog razvitka uvjetuje u suvremenom društvu i razne druge oblike alijenacije kojih se socijalizam također ne može odjednom riješiti. Pojavljivanje socijalizma na svjetskoj pozornici nije i pojavljivanje čarobnog štapića koji sva zla pretvara u dobra i rješava odjednom sve ljudske probleme.

Ovdje nije mjesto da se dokazuje zašto se ne može u početnom stadiju socijalizma odjednom dokinuti država i ostale političke institucije. Argumenti su za ovo već davno poznati. Ali, iz svega dosadašnjeg slijedi da ovi oblici, ako se želi ostvarivati historijski smisao socijalizma, ne mogu postati apsolutna strana društva.

Ako se želi bitnije doprinijeti čovjekovu oslobađanju, tj. prevladavanju raznih oblika alijenacije, socijalizam mora osnovni akcent staviti na čovjeka, i slobodnu ličnost pretpostaviti kao uvjet slobode društva. Ne samo u teoriji, nego i u praksi. A to znači permanentno ostvarivanje takvih odnosa koji radnom čovjeku sve više omogućuju da upravlja samim sobom, svojim radnim procesom, u ekonomici, kulturi, prosvjeti i svim ostalim »sektorima« društvenog života. Suprotnost apsolutizacije političkog faktora jest jačanje opće-društvenog, moći cjelokupne zajednice, a ne samo njenog političkog dijela. Druga strana tog društvenog upravljanja (u formi radničkih i raznih drugih savjeta) jest slabljenje i odumiranje države kao sile nad čovjekom.[2]

Pred ovim se činjenicama ne smiju zatvarati oči. Niti pred tim da socijalizam nije nikakav mistični skok iz alijeniranog društva u dezalijenirano, da on naprotiv nastavlja novi historijski proces također u određenim formama koje su alijenantne, ali isto tako niti pred tim da je njegov upravo historijski smisao i zadatak prevladavanje, a ne jačanje tih formi.

S obzirom na suvremeni nivo čovjekova razvoja, bez obzira o kojim se zemljama radi, socijalizam je također hijerarhizirano

---

[2] U jugoslavenskoj terminologiji ove forme upravljanja zovu se »društveno samoupravljanje« i svakako pokazuju niz specifičnosti koje su karakteristične za jugoslavensko društvo. Mnoge raspre oko problema odumiranja države pokazuju samo da se bit problema ne razumije. Ona može da »odumire« u nizu veoma značajnih funkcija (u ekonomici, kulturi) što označava dokidanje određenih formi alijenacije. Ali to ujedno ne znači da socijalističko društvo može, dokle god nisu riješeni internacionalni antagonizmi, slabiti i dokidati svoje oružane snage. Zato se socijalizam i bori za koegzistenciju i opće razoružanje, jer bi prevladavanje tog historijskog anahronizma (vojske) bilo za čovjeka grandiozan korak u njegovu razvoju.

društvo. S obzirom na taj moment, kao i na forme u kojima se razvija, birokratizam je fenomen koji prati i socijalizam. Određene hijerarhije svih sfera života uvijek teže da se što više osamostale nasuprot nižim. A to opet znači da je tendencija ka stvaranju novih oblika alijenacije permanentni proces koji socijalizam mora da potiskuje i prevladava. Socijalizam je dakle proces u kojem se razvoj samoupravnih formi prožimlje i suprotstavlja etatističkim i birokratskim tendencijama. To nije dakle nikakav linearan proces bez konflikata, nego pravi dijalektički protivurječan proces. *Političke forme u kojima se i socijalizam odvija, u biti određeni oblici alijenacije, jesu do kraja pozitivne i historijski progresivne samo u tom slučaju ako rade i na svom vlastitom odumiranju i dokidanju.*

Paradoksalno to može izgledati, ali upravo i preko raznih formi alijenacije, kao i dezalijenantnih formi, socijalističke snage vrše proces dezalijenacije. Ovo je jedan svojevrstan, potpuno nov, originalan i duboko humani proces i historijski zadatak. Dok je dosad svaka vlast težila da sebe učini apsolutnom i vječnom — socijalističke snage koriste svoju vlast za postepeno dokidanje nje same.

Zato je u dosadašnjem razvoju socijalizma, u onim slučajevima gdje su komunističke partije (ili slične) bile avangardni odredi socijalističkih snaga — problem države i partije bilo jedno od centralnih pitanja.

Bit problema kod toga nije u višepartijnosti, jer to ovisi o historijskim okolnostima. Bit je u stalnom razvoju takvih demokratskih procesa, koji će neposrednog proizvođača učiniti stvarnim ekonomskim subjektom, političke forme sve više transformirati u općedruštvene, a kulturno-naučnu kreaciju shvatiti primarno kao bitni vid slobodne kreacije čovjekove.

Pragmatičko-instrumentalne koncepcije staljinizma svele su osnovna područja kulture na oruđa političke borbe i određenih ciljeva. Umjesto da bude ravnopravni sudionik u stvaranju novih odnosa, humanije i svestranije ličnosti — najviši izrazi ljudske kreativnosti postali su transmisije, poluge, što je eo ipso sputavalo njihovu samostalnost, izvornost, slobodu traženja, uspjeha i promašaja — bez čega niti jedno kulturno stvaralaštvo ne može postojati.

Socijalizam, gledan s ovog filozofsko-sociološkog aspekta, čitav je jedan historijski period i proces prevladavanja dosadašnjih osnovnih formi alijenacije čovjeka.

Socijalizam se dosad počeo razvijati u slabije razvijenim zemljama te je izgledalo kao da je podizanje proizvodnje i industrijski razvitak prvenstveni njegov zadatak. To je samo jedna strana problema tih zemalja, svakidašnja stvarnost i briga, bez čega se više forme ljudskih odnosa naravno ne mogu izgraditi. Ali, sam po sebi to nije specifično *socijalistički* problem, jer je podizanje proizvodnje isto tako i zakonitost kapitalizma. Bitni problem socijalizma nalazi se u domeni problematike društve-

nih odnosa. Ne potcjenjujući značenje ekonomskog momenta, znači i kulturnog, — bez simultanih dubokih socijalnih transformacija u smislu samoupravnosti čovjeka, ove mjere ne pogađaju svoju historijsku metu.

S obzirom na kompleksnost unutrašnjih i međunarodnih situacija i utjecaja u početnim fazama razvoja nisu međutim ni ove forme samoupravljanja, u osnovi dezalijenantne forme, po sebi apsolutne. Pa kao što politički oblici sami po sebi tendiraju razvoju birokratizma i dominaciji političkog, tako se isto na planu samoupravnosti mogu javljati razni oblici partikularizma, lokalizma i učahurenosti što je također određeni oblik alijenacije. Upravo zato je od tolike važnosti djelatnost najprogresivnijih snaga socijalizma u pravcu prevladavanja i birokratizma i lokalizma i ostalih deformantnih oblika. Ovo je i osnovni smisao djelatnosti socijalističkih i komunističkih partija i saveza gdje oni postoje ili drugih snaga koje iz zamjenjuju.

S obzirom na problem partije, suvremena historija je izbacila niz novih procesa i oblika koji su i korigirali i nadopunili marksističke koncepcije. Bitna Marxova koncepcija o radničkoj klasi, njenoj partiji kao avangardi i diktaturi proletarijata kao političkoj formi prelaznog perioda — pokazala se preuska. Naime, tamo gdje je proletarijat sa svojim saveznicima bio osnova revolucionarnog procesa, ti oblici su potvrdili dalekovidnost Marxovih analiza. Međutim, najnovija historija je izbacila na površinu niz revolucionarnih procesa (naročito u kolonijalnim zemljama) na čijem čelu su se nalazile druge snage, pri čemu minoritetna radnička klasa i njena partija nije odigravala gotovo nikakvu značajniju ulogu. Inauguriranje socijalističkih procesa od strane tih revolucionarnih snaga nužno je izbacilo nove forme i prelazne situacije koje dosad nisu bile poznate ni teorijski definirane,

Isto tako se različiti procesi odvijaju u mnogim najrazvijenijim zemljama u kojima je promijenjeni položaj radničke klase, barem za ovaj historijski period, političku revoluciju metnuo ad acta. Unutrašnje transformacije koje se danomice vrše u tim zemljama, ponajviše u pravcu državno-kapitalističkih odnosa i struktura, svojevrsno određuju i politiku i ulogu socijalističkih radničkih partija ili organizacija u najširem smislu.

Međutim, za nas je daleko odsudnije pitanje uloge najsvjesnijih snaga socijalizma u našim i sličnim uvjetima. Iz dosadašnjih iskustava jasno se vidi da i ulogu partije treba historijski promatrati. Drugačiji je bio njen položaj i zadaci u periodu ilegalne borbe, drugačiji u periodu oružane revolucije, kao što se i tokom izgradnje socijalističkih odnosa također mijenja. Mogli bismo ukratko reći za ovaj treći period: od njena neposrednog učestvovanja u vlasti, što je u prvim danima organiziranja socijalizma i diktature proletarijata bilo neophodno, od »pokrivanja« svih važnijih punktova u organizaciji društva članovima i rukovodiocima avangardne organizacije — proces mora ići u pravcu odva-

janja partije od državne vlasti i u što širem oslanjanju na novog socijalističkog čovjeka s obzirom na vršenje najrazličitijih funkcija u društvenom životu.

U ovom pitanju inače, mislim, ne treba imati nikakvih iluzija. I u najrazvijenijim zemljama ostaci barbarstva, primitivizma i fetiške svijesti još su uvijek enormni. Apsolutizirati slobodnog pojedinca u ovom historijskom periodu značilo bi zapadati u novi fetišizam. Organizacije najprogresivnijih i najsvjesnijih elemenata još su uvijek historijska nužnost. Ali — odgovoriti svom historijskom zadatku mogu samo onda, ako se ne pretvore u drugu stranu državno-političke vlasti, ako inauguriraju procese odumiranja i same države i politike, a to znači ostvaruju i takav društveni položaj da mogu imati slobodan kritički odnos prema onim instancijama koje neposredno rukovode bilo kojim društvenim i ekonomskim procesima u zemlji.

Partijske snage moraju na taj način postajati ona instancija koja će se najenergičnije suprotstavljati svim birokratskim deformacijama socijalističke države, ali i raznim drugim lokalističkim negativnostima i deformacijama u najelementarnijim oblicima društvene organizacije.

Te snage moraju prema tome biti osnovna moralna snaga društva i kao takva ujedno vodeća.

Kao što fenomen alijenacije može na tom političkom planu da ima najrazličitije oblike i intenzitete, alijenacija u socijalizmu nužno persistira i na drugim područjima društvenog života koji su slični u suvremenim razvijenim društvima uopće. Socijalizam još uvijek nije dokinuo proizvodnju roba, pa prema tome niti tržište, novac i sve one fetišizme koji se na ovom stupnju razvoja čovječanstva neminovno javljaju. Bez obzira na mogućnost mnogo jače intervencije od strane socijalističke države ili samog društva u cilju sprečavanja raznih deformacija koje proizlaze iz takve strukture i fenomena, magija tržišta i novca, hijerarhija položaja i vrijednosti moraju alijenantno djelovati na labilne strukture suvremenog čovjeka. Egocentrizmi, razni oblici iživljavanja, podvajanja ličnosti na oficijelnu i privatnu i razne druge moralne aberacije koje iz toga proizlaze samo su oblici alijenacije čovjeka i u socijalizmu. Homo duplex, taj karakteristični fenomen suvremene civilizacije, nije kao problem nestao u socijalizmu. Djelovanje spoljašnjeg, površnog, efemernog, u obliku standarda, prestiža ili samo površnih divertismana pratit će čitav transformacioni period socijalizma. Struktura i fizionomija suvremenog čovjeka u mnogo čemu je još primitivna, neizgrađena i opterećena raznim negativnostima prošlosti, pa prema tome i veoma labilna. Ne nalazeći stvarne sadržaje u sebi i svom kreativnom odnosu prema dubokim, historijskim problemima socijalizma mnogi bježe od samih sebe. Svoje životne sadržaje nalaze van sebe i u spoljašnjem, akcidentalnom, a ne u bitnim pitanjima svoje ličnosti i svoje zajednice.

Isto tako i problematika moderne industrijske proizvodnje, koja je dovela do krajnjih specijalizacija i rasparčanosti rada, a koja radnika otuđuje od takvog monotonog, nekreativnog i dosadnog rada, problem je i socijalizma. Razna palijativna sredstva poslužit će naravno ublažavanju te situacije i u socijalizmu. Međutim, historijsko rješenje te situacije ne nalazi se ni u kakvim palijativima nego u onim mjerama koje socijalizam karakterizira kao novi historijski oblik društvene organizacije rada, tj. društvenih odnosa uopće. Dokidanje onih odnosa u kojima je radnik otrgnut od učestvovanja u cjelokupnoj organizaciji rada, proizvodnje, planiranja i distribucije viška rada conditio je sine qua non rješenja tog fundamentalnog problema suvremene civilizacije. Samoupravljanjem radnog čovjeka započinje proces dokidanja najamnog odnosa, onog alijenantnog odnosa u kojem je čovjek puko sredstvo. Pretvarajući se iz sredstva u aktivnog činioca, preokreće se i cjelokupna hijerarhija vrijednosti, mijenja se i struktura njegove ličnosti i njegov odnos prema radu i zajednici.

Ali, samo ovaj moment nije dovoljan za definitivnije rješenje cjelokupne problematike. Sve većim ostvarivanjem društva u kome je okosnica samoupravnost čovjeka, permanentnim produbljivanjem prevladavanja političkih oblika njegove egzistencije, simultano se mora mijenjati i struktura proizvodnih snaga, uključujući tu i samog čovjeka. Perspektive koje pruža automatizacija i ostala dostignuća suvremene nauke, s radikalnim skraćenjem radnog dana i u krajnjoj instanciji prevladavanjem dosadašnje velike podjele rada na fizički i umni rad, proširit će se uz spomenute transformacije socijalnih odnosa i područje čovjekove slobode.

Međutim za kreativno korišćenje tog »slobodnog vremena« daljnja je pretpostavka i nova, polikulturna, kritička i historijski odgovorna ličnost. Ličnost koja za svoje jedinstvo s historijom ne treba nikakvih posrednika, nikakvih alijenantnih formi, ni političkih, ni religioznih ni bilo kakvih drugih. Ličnost čiji će horizonti biti mnogo više obrazovanje od današnjeg i koje će se nastavljati tokom čitavog njezinog života; čiji horizonti neće biti samo njezin rod, pleme, niti samo nacija. Zato je cjelokupni taj transformacioni period socijalizma razdoblje izgradnje nove historijske ličnosti koja će u potpunosti postati svjesna svoje historije kao svog vlastitog djela, te joj neće biti potrebne nikakve transcendencije da joj objasne njezinu egzistenciju i njen smisao.

Zbog svega toga možemo još jednom zaključiti da alijenacija nije problem građanskog društva, jer ono može i egzistirati samo kao alijenirano. Alijenacija postaje centralni problem socijalizma, jer on može postojati i razvijati se samo time što alijenaciju prevladava i dokida.

SOCIJALIZAM I IDEOLOGIJA

Erich Hahn

Ovaj se prilog sastoji iz dva dijela, koji su međusobno usko povezani: Najprije se izlaže nekoliko misli o nekim aspektima sadašnjeg stanja diskusije o pojmu ideologije. Zatim se daje nekoliko primjedbi o problemu prevladavanja ideologije kao iskrivljene svijesti (falsches Bewusstsein).

I

O kojim je aspektima riječ u diskusiji o ideologiji?

S jedne strane mislimo ovdje na nastavljanje Mannheimove interpretacije u različitim, prije svega slijedećim oblicima: Uopćavanje pojma ideologije u smislu iskrivljene svijesti na svaku društvenu svijest, na svako, uključivši i socijalističko mišljenje o društvenoj zbilji. Polazeći odatle niječe se mogućnost obrazovanja znanstveno zasnovane svijesti koja tačno odražava društvenu zbilju. Napokon se u vezi s tim tvrdi, da je Marx pojam ideologije kao iskrivljene svijesti upotrebljavao za označavanje svojih shvaćanja o odnosu društvenog bitka i društvene svijesti uopće.

S druge se strane nastavlja na kritiku sociologije znanja. Ovaj se pravac u Zapadnoj Njemačkoj povezuje s imenima Horkheimera, Adornoa, Habermasa ili Lenka. On vrši temeljitu kritiku Mannheima i njegovih epigona, koja djelomično sadrži tačno predstavljanje odgovarajućih Marxovih i Engelsovih koncepcija. Ali taj je pravac nekonsekventan.

Slijedeće primjedbe razumiju se na osnovu tih gledišta.

Šta su Marx i Engles shvaćali pod ideologijom?

Ponajprije su Marx i Engels ideologijom označavali onu predstavu ili shvaćanje, koja društvene pojave odražava lažno, iskrivljeno, izvrnuto, koja međutim u svojoj iskrivljenosti proizlazi s objektivnom nužnošću iz materijalnih odnosa i uvjeta egzistencije dotičnog subjekta. U tom je smislu ideologija proces koji se zbiva svjesno, ali s iskrivljenom sviješću. Iskrivljena je ta svijest zato, što su joj skriveni njezini poticaji, ukoliko nije svjesna svog podrijetla, koje postoji izvan nje i neovisno o njoj, ukoliko se smatra samostalnom, nezavisnom veličinom i kao takva se

predstavlja. Dotični mislilac uobražava sebi krive, odnosno prividne pokretačke snage svog mišljenja. Kao izvor njegovih ideja čine mu se jedino druge, njemu unaprijed dane ideje, misaoni materijal njegovih prethodnika, na koji on nadovezuje i koji prerađuje. On ne istražuje ove pretpostavke svoga mišljenja do njegova podrijetla koje leži dublje i koje je nezavisno od samoga mišljenja. On ne shvaća svoja naziranja kao odraz.

Marx i Engels razlikuju tri korijena ove ideologije. Prvo, uvjete vlasti neke eksploatatorske klase. Da bi se ugnjetene klase pomirile s tim društvom i tom vlašću, ne smije se vladajuća klasa osjetiti i shvatiti kao vladavina manjine, kao klasna vladavina. Naprotiv, ona se mora pojaviti kao opći poredak, kao poredak u općem interesu. Uvjeti vladavine ne pojavljuju se kao uvjeti vlasti jedne klase nego naprosto kao uvjeti društva. Klasa ne istupa kao klasa nego kao predstavnik čovječanstva, ona svojim mislima daje oblik općenitosti. Iz ove njoj objektivno dosuđene funkcije nameće se buržoaziji granica koju ona nije kadra da prekorači ni u svijesti. Kao vladajuća klasa mora ona poput svake druge eksploatatorske klase cjelinu društva svesti na jedan nazivnik. Ona to pokušava poduzeti objektivno sa stanovišta svoje klase, u interesu osiguranja njene specifične, posebne manjinske vladavine. Ona ipak nije svjesna ovog stanovišta kao pretpostavke svoga mišljenja. Ono posebno, specifično vlastite situacije ne otkriva se, nego prekriva.

Drugo, građansko je mišljenje samo ograničeno u stanju da iza neposrednosti, pojavnog oblika i površine društva otkrije sakrivene bitne i suprotne odnose i posredovanja.

Na osnovi privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju realiziraju se društveni odnosi ljudi u vidu društvenih odnosa stvari. Društveni karakter proizvodnje posreduje se razmjenom uzajamno nezavisnih radova ili proizvoda rada. Bit se u pojavi iskrivljuje, prekriva se i javlja izvrnuto.

U svijesti individuumâ koji žive u tim odnosima ukorijenjuju se međutim upravo ovi pojavni oblici. Objektivni pojavni oblici građanskih proizvodnih odnosa reproduciraju se neposredno, spontano kao »uobičajeni« (Marx), dok bit ostaje sakrivena u pozadini. Marx govori o »predmetnom prividu« društvenih karaktera rada.[1] Objektivna pojava pretvara se u izvor subjektivne iskrivljenosti.

Iz ovog postvarenja društvenih odnosa izvodi Marx osnovne sastojke građanskog nazora o svijetu: brisanje konkretnog, historijskog, prolaznog karaktera ovih odnosa, ovjekovječenje uvjeta egzistencije buržoazije, gašenje bitnih suprotnosti, pomoću kojih su posredovani pojavni oblici ovih odnosa, građanske predstave o slobodi i jednakosti.

---

[1] Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, Berlin 1951 S. 80.

Treće, društvena podjela rada na manualni i intelektualni. Društvena podjela rada ide na ruku osamostaljenju pojedinih područja spram cjeline, tako na primjer ideologije spram njezine materijalne osnove. U okviru opće zavisnosti od ekonomije podliježe razvitak ideologije u historijskoj vezi vlastitim zakonomjernostima, koje proizlaze iz prirode ovog djelomičnog područja.

Odatle proizlazi, da su Marx i Engels pojam ideologije kao iskrivljenu svijest sveli na sasvim konkretne pojave društvene svijesti. Oni su terminom ideologije označavali osnovnu i bitnu sadržinu građanske klasne svijesti, tj. iskrivljenu svijest vlastite društvene situacije, historijske uloge i perspektive ove klase, dakle u bitnom ovjekovječenje građanskih odnosa. Stoga je krivo, odnosno neopravdano, pozivajući se na Marxa, dovršiti s klasnom sviješću naprosto ili sagledati svijest u njenoj povezanosti s bitkom naprosto kao iskrivljenu svijest, u tom je smislu označiti kao ideologijsku i suprotstaviti je znanstvenom uvidu odnosno istini. Isto je tako krivo, kako se to katkad događa u vulgarnom maniru, proglasiti sve misli društva o samome sebi kao iskrivljenu svijest, i na taj ih način smatrati sumnjivima. I napokon je potpuno krivo zastupati tezu, da su Marx i Engels skovali pojam ideologije kao iskrivljene svijesti i upotrebljavali je za označavanje svojih vlastitih osnovnih općih koncepcija o odnosu između društvenog bitka i društvene svijesti.

Kako stoji s tvrdnjom da je Marx propustio da samu proletersku svijest podvrgne jednoj ideologijskoj kritici? Kako stoji s tvrđenjem da je socijalistička svijest ideologija u smislu iskrivljene svijesti, budući da je ona dakako klasna svijest?

Oznake iskrivljene svijesti ne odgovaraju proleterskoj i socijalističkoj svijesti. Proleterijat je u stanju da proizvede tačnu, znanstvenu svijest svog položaja i svog historijskog zadatka. Znanstveni socijalizam nije ideologija u dosadašnjem smislu. Socijalistička je ideologija naprotiv znanstveno utemeljena ideologija.

Uvjeti egzistencije i razvitka proleterijata temeljito se razlikuju od uvjeta svih prethodnih klasa. Sve dosadašnje klase zasnivale su svoju egzistenciju na određenom obliku privatnog vlasništva. One su se historijski svagda oslobađale time što su uvjete egzistencije, svoj vladajući položaj u danom sistemu materijalnih odnosa, pretvarale u vladajuće uvjete cjelokupnog društva.

Proleterijat se naprotiv ne oslobađa time, da bi svoje specifične, posebne uvjete egzistencije uzdigao na vladajuće uvjete cjelokupnog društva, da bi se pretvorio u »apsolutnu stranu društva«. Proleterijat se naprotiv oslobađa time što ukida uvjete svoje vlastite socijalne egzistencije. On može pobijediti samo »ukoliko ukine samoga sebe i svoju suprotnost«.[2] Proleterijat može i

---

[2] Marx / Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 137

mora spoznati svoje specifične uvjete egzistencije kao posebne uvjete egzistencije jedne klase. Da bi ukinuo vlastitu situaciju, mora se ona spoznati, pokazati, razobličiti! Kako pak svaka eksploatatorska klasa naprotiv svoju vlastitu situaciju ovjekovječuje, ne može je ona spoznati kao takvu. To je principijelna razlika. U proleterijatu se na taj način sjedinjuju samospoznaja društva i historijska perspektiva. Uzajamnu uvjetovanost uvida u ono posebno vlastite situacije i uvida u totalitet društva iskazuje Marx u Svetoj porodici: »Nije riječ o tome, šta ovaj ili onaj proleter ili čak čitav proleterijat predstavlja sebi u danom času kao cilj. Riječ je o tome, šta on jest i šta će biti prisiljen da povijesno učini primjereno svom bitku«.[8]

I stoga je to izvrtanje i izopačavanje marksizma i sofistika, kad se s pozivanjem na Marxa i Engelsa ili polazeći od njih socijalistička ideologija označuje kao iskrivljena svijest. Pojam ideologije upotrebljava se naprotiv u marksističkoj literaturi u dvostrukom smislu. Jednom za označavanje onoga što su Marx i Engels konkretno razumijevali pod iskrivljenom sviješću. Zatim se pak termin ideologija pojavljuje u marksističkoj literaturi — ali ne samo u njoj — kao skupni pojam za društvenu svijest jedne klase uopće.

Dok tako s jedne strane slijedi neodrživost stava sociologije znanja — što se ovdje, razumljivo samo po sebi, moglo dokazati samo s jednoga gledišta — to s druge strane proizlazi da je konsekventna kritika sociologije znanja moguća samo sa svjesnog klasnog stanovišta proleterijata. Socijalistička svijest nije samo alternativa spram građanske svijesti uopće, nego također spram njezina indirektnog rehabilitiranja pomoću sociologije znanja.

II

Marx nije pokazao samo uvjete i subjekt prevladavanja iskrivljene svijesti, on je istovremeno naznačio i pozitivan proces, sadržaj prevrata, u toku kojega se rastvara građanska ideologija. Odlučan je korak shvaćanje čovjeka kao subjekta povijesti, odnosno proleterijata kao subjekta kapitalističkog rada. Marx je, s osloncem na Hegela, otkrio bit povijesnog procesa kao proizvođenje čovjeka u njegovu radu. On je otkrio bit čovjeka kao historijskog, društvenog bića, kao stalnog subjekta i objekta historijske, umjetne, društvene zbilje. Čovjek se ne može shvatiti kao prirodno biće. On se također ne može shvatiti kao specifično društveno biće, ako se ovo biće shvati apstraktno ili se postavi apsolutno s onu stranu zbiljske, empirijske povijesti. Ljudsko je biće ansambl društvenih odnosa, čovjek je proizvoditelj i proizvod društvene zbilje. Zbilja se mora shvatiti kao objekt i kao ljudska, osjetilna djelatnost, praksa, subjektivno. To znači da

---

[8] Isto, str. 137

čovjek ne može razumjeti svoju zbilju i time povijesni proces, ako ih on ne shvati kao svoj produkt i sebe kao njihov produkt. Ova se pak veza može materijalistički pojmiti samo preko procesa rada. To ne znači reduciranje povijesti na povijest rada. To naprotiv znači pronaći u radu član posredovanja ovog protivurječnog određenja čovjeka i njegove zbilje, iz rada objasniti objektivnost razvitka cjeline društvene zbilje, a time na kraju krajeva i mjesto svijesti.

No, upravo ovu svijest sprečava postvarenje društvenih odnosa. Postvarenje društvenih odnosa podiže u pojavi jedan odvojni zid između čovjeka i društvene zbilje što ju je on stvorio, ono sprečava da čovjek bude shvaćen kao tom zbiljom određen. Postvarenje briše historijski karakter ovog okolnog svijeta čovjekova. On nije kadar shvatiti ovaj okolni svijet, svoj proizvod kao takav.

Ovaj se privid učvršćuje pomoću fenomena otuđenja. Otuđenje je do kraja dotjerani izraz ovog izvrtanja. Materijalna je proizvodnja uzajamna igra živoga i predmetnog, opredmećenog rada. Kao takvo jedinstvo ona je upravo u stanju da konstituira objektivnost, prirodnu zakonitost razvitka i strukture socijalne zbilje. Da bi naglasio jedinstvo ovih dvaju momenata, Marx označuje predmetni rad kao organsko tijelo živog rada. Na osnovi kapitalističke proizvodnje ne održava se sad samo opredmećenje, nego se predmetni rad osamostaljuje spram živog rada; on se otuđuje kao vlasništvo kapitalista.

Ali spoznaja zbilje otuđenja ne znači i tvrđenje njezine vječnosti! Marx piše: ». . . Građanski su ekonomi tako sabijeni u tor predstava jednog određenog historijskog stupnja razvitka društva, da se njima nužnost opredmećenja društvenih snaga rada pojavljuje neodvojivo od nužnosti otuđenja istih spram živoga rada«.[4]

To jest, izvojevanje samosvijesti, shvaćanje samoga sebe kao subjekta i moć u društvu znači za radnog čovjeka poimanje otuđenja kao prolazni, historijski oblik opredmećenja, znači shvatiti mogućnost ukidanja otuđenja i stoga razumjeti bit opredmećenja kao opredmećenja ljudskih bitnih snaga.

U masovnom obimu ne može ova svijest nastati na osnovi kapitalizma. Proces njezina obrazovanja počinje zapravo tek u socijalizmu. Tek na osnovi društvenog vlasništva, odnosno neposredno društvenog karaktera rada, moguće je potpuno shvatiti položaj individuuma u društvu, njegovu ulogu kao subjekta socijalne zbilje. Tek na ovoj je osnovi individuum kadar da shvati predmetne, društvene rezultate svoje individualne djelatnosti kao svoj proizvod.

---

[4] Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Berlin 1953, S. 716.

Na osnovi društvenog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju dobiva postvarenje društvenih odnosa novi karakter. Neposredno društveni rad znači, da društveni karakter proizvodnje nije posredovan razmjenom proizvoda proizvedenih kao privatno vlasništvo, znači da rad i proizvod pojedinca ne postižu opću formu tek pomoću ovog predmetnog posredovanja. Društveni je karakter proizvodnje naprotiv pretpostavljen. On zahtijeva i omogućuje jedan cjelokupno-društveni plan rada.

Pod ovim uvjetima predstavljaju na primjer kategorije vrijednosti kao stvarne moći, kasnije kao i prije, elemente jednog predmetnog posredovanja društvenih odnosa. Ali društvo može i mora njima kao takvima svjesno rukovati. Preko tih elemenata posreduje društvo svjesno njihove odnose. Na osnovu društvenog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju mora društvo kao cjelina znanstveno otkriti potrebe ekonomskih zakona. Iskorištavanjem kategorija vrijednosti osposobljuju se individuumi da svoje djelovanje dovode u sklad s ovim cjelokupnim društvenim potrebama. Zakonomjerni odnosi između objektivnih potreba i materijalnih interesa ljudi potiču kao ekonomska poluga (nagrada, dobit, zarada) određeno odnošenje ljudi.

To u našoj vezi ima dvostruko značenje. Prvo proizlazi mogućnost i nužnost jednog harmoničnog oblikovanja ovih društvenih odnosa, prije svega povezivanja individualnih i društvenih interesa. Slijedi mogućnost i nužnost isključivanja nepredviđenih učinaka, osamostaljivanja i otuđivanja ovih odnosa naspram individuuma. To je odlučni uvjet za to, da se ovi odnosi i time strukture, srž socijalne zbilje mogu shvatiti kao proizvod čovjekova djelovanja.

Drugo, same ekonomske kategorije služe tome, da individuuma učine svjesnim ovih objektivnih odnosa. Njihova se funkcija sastoji upravo u tome, da bi individuumi o materijalnoj zainteresiranosti spoznali kako je individualno djelovanje ukotvljeno u društvenu povezanost, kako njihovo djelovanje ima društvene pretpostavke i rezultate, i da je osobna dobrobit ovisna o suglašavanju s ovim odnosima; pri pravilnom obliku, tj. pri tačnom uzimanju u obzir ekonomskih odnosa i zadataka od strane društva posreduju oni pojedinačnom individuumu ili kolektivu iskustvo, da se individualna i društvena korist uzajamno uvjetuju.

Pritom se svakako mora voditi računa o dvije stvari. S jedne strane, ekonomske kategorije u obliku materijalnih stimula nisu u stanju da ovu ulogu igraju izolirano, apstraktno. Svjesno upravljanje i mobiliziranje ljudskog odnošenja pretpostavlja što je moguće svestranije i jedinstvenije prilaženje čovjeku kao mnogoslojnoj ličnosti. Učinak materijalnih stimula mora se na svaki način dopuniti pomoću direktnog utjecaja znanja i htijenja ličnosti. Tom cilju služi, pored kulturnog i duhovnog obrazova-

nja i djelovanja moralnih faktora, prije svega neposredno učešće pojedinca u vođenju i upravljanju društvenom proizvodnjom i razvitkom.

S druge je strane jasno da se ovo svjesno oblikovanje društvenih odnosa izvodi pomoću individuumâ korak po korak u različitim stupnjevima i područjima. Skala se proteže od aktivnog organiziranja javnih poslova u okviru područja stanovanja ili u okviru neposrednog radnog kolektiva, preko različitih formi sudjelovanja u vođenju pogona u industriji i privredi, preko djelatnosti u društvenim organizacijama ili mjesnim organima državne uprave do učešća u cjelokupnim državnim poslovima. Bilo bi krivo ove različite razine međusobno suprotstaviti ili ih izolirati. Zadatak se sastoji u tome da se kolektivna, društvena unapređenja materijalne proizvodnje, neposredni rezultati, dalji učinci individualnog odnošenja stalno osvješćuju u neposrednom okolnom svijetu individuuma. Moderni razvitak proizvodnih snaga postavio je pomoću njih izazvanom stupnju podruštvovljenja rada objektivna mjerila za obim i dimenziju, za raspon, koji ima da se savlada pri ovladavanju društvenim odnosima po čovjeku. Ovo teorijsko i praktičko savladavanje društvenih odnosa po čovjeku nezaobilazni je prelazni stadij na putu ponovnog zadobivanja i prisvajanja onog organskog tijela živoga rada, koje se u toku klasnog društva osamostalilo naspram čovjeka. Taj je rad time također odlučan sastavni dio procesa objektivnog i subjektivnog prevladavanja one društvene svijesti, koja se u obliku ideologije odriješila od svoje vlastite osnove. Marx ističe humanistički karakter ovog procesa, kad označuje spoznaju i organiziranje njegovih snaga po čovjeku kao odlučujuće uvjete zbiljskog ljudskog oslobođenja.

III

Pri analizi zbiljskog procesa ukidanja ideologije kao iskrivljene svijesti pojavljivali su se i pojavljuju se greške najrazličitije vrste.

Dogmatska je greška tvrditi da je socijalistička svijest apsolutno imuna protiv zabluda. Time se poriče značenje prakse prema teoriji, čije je priznavanje jedan od najsnažnijih izvora djelotvornosti socijalističke ideologije. Ali, prvo, zablude socijalističkog mišljenja ne tiču se historijskog osnovnog zadatka radničke klase. I, drugo, one ne izrastaju iz klasno uvjetovanih granica spoznaje. Socijalistička je svijest stoga u stanju da na osnovu svog vlastitog nazora o svijetu i spoznajnog stava korigira takve zablude.

Potvrđenje pravilnosti socijalističke svijesti u svojoj cjelini kao i njezinih pojedinačnih zaključaka vrši se kontinuirano u praksi socijalističkog pokreta. Socijalizam se ne može više oslanjati na snagu spontanosti. Svjesno ozbiljenje znanstvenog pro-

grama ovog društva zbiva se u procesu stalnog preispitivanja, potvrđivanja ili korekture postignutih spoznaja.

Jedna dogmatska greška druge vrste jest pojednostavljenje odnosa između istinitog i lažnog u građanskoj svijesti. Naravno, označavanje osnovne sadržine građanske ideologije kao iskrivljene svijesti ne znači, da bi građanska svijest bila apsolutno nesposobna da proizvede pravilne spoznaje o socijalnoj zbilji. Praktička bi se egzistencija ove klase pod jednom takvom posve pogrešnom pretpostavkom ukinula sama od sebe. Vrlo nezgrapan i štetan pojavni oblik tog dogmatizma pokazuje se danas u tome, što se s određene strane negira humanistički karakter i sadržaj socijalističke svijesti, odnosno da se svršava s građanskim humanizmom kao s osobitom zabludom.

S tih gledišta bio bi također koristan zadatak marksističke društvene znanosti da analizira građansku svijest današnjice s obzirom na to, koliko se praksa socijalizma uobličila na razrađivanju ili reformi određenih teza građanske ideologije. Očevidno postaje sve jača tendencija da se snagom socijalizma nameću modernoj buržoaziji — protiv njezinih iskonskih intencija — određeni pogledi i praktički načini odnošenja, kao na pr. ustupci prema radničkoj klasi na osnovu socijalnog napretka u socijalističkim zemljama.

Svakako se odlučujuće granice građanske svijesti, koje prožimaju sva pojedinačna područja, i u današnjici pokazuju osobito jasno. To prije svega pokazuje praksa socijalističke revolucije. Ideološka crta građanske svijesti u tom prevratu dade se zapaziti u tome, što se promjene materijalnih osnova društvenog života ne shvaćaju kao takve, tj. ne u njihovoj objektivnoj zakonomjernosti, nego se — grubo rečeno — pojavljuju kao skretanje od normalnog, kao zabluda i stranputica koja se da korigirati. Iz nemoći da se prizna materijalna uvjetovanost i određenost vlastitog mišljenja slijedi neizbježno nerazumijevanje prolaznosti onih pretpostavki i ovog mišljenja.

Osebujnost ideologijske revolucije sastoji se dakle u tome, što ona obuzima svijest individuumâ zapletenih u građanskom mišljenju, a da oni toga nisu svjesni. Da nisu svjesni prirodne nužnosti, materijalne uvjetovanosti koja svoj korijen ima izvan svijesti i historijskih perspektiva te revolucije. Nužnost ideologijskog preobražaja i obračunavanja s građanskom ideologijom, nužnost borbe za sprovođenje, ukorjenjivanje i proširivanje socijalističke ideologije, proizlazi odatle bar iz dva izvora: 1. iz sadržajne bitne nesjedinljivosti novih materijalnih odnosa sa starom ideologijom; 2. iz nemoći građanske svijesti da sa svoje strane provede tu revoluciju, ovo obnavljanje od vrha do dna.

Njezino praktičko djelovanje i pojavni oblik pokazuje iskrivljeni karakter građanske svijesti prije svega u egzistenciji određenog spoznajnog stava, određenog stanovišta i načina mišljenja, određenih čvrsto usađenih predrasuda i mjerila. Po tim se mje-

rilima mjeri svaka konkretna pojava socijalnog života, svagdašnji stvarni sadržaj. A tu se pokazuje nepodobnost ideologijske građanske svijesti da objektivno, stvari primjereno, shvati nove društvene odnose socijalizma.

Mi nailazimo pri analizi ovih procesa na jedno protivurječje, koje u praktičkom toku ideologijskog preobražaja igra odlučnu ulogu i koje u jačoj ili slabijoj mjeri pokreće građansku propagandu protiv socijalizma od početka do današnjih dana. S jedne se strane novi praktički procesi i pojave svijeta socijalizma ne mogu mjeriti po ustaljenim tradicionalnim predstavama i mjerilima; potvrđenje bez ograda, osobno poistovećenje s ovim novim svijetom zahtijeva skidanje starih naočala građanske ideologije. S druge je strane svjesni angažman u toj praksi odlučni uvjet da bi se čovjek otresao ovih predstava. Prevladavanje građanske ideologije pretpostavka je socijalističke prakse, ali je i socijalistička praksa pretpostavka prevladavanja stare ideologije. Ovo se protivurječje može riješiti samo u praksi djelatnog učešća pojedinca u ovoj revoluciji.

Proizlazi da se ideologijski preobražaj sastoji ne samo u tome da se sadržajno promisle pojedinačni problemi, nego u prevladavanju jednog načina mišljenja, u stvaranju uvjeta i pretpostavki za nalaženje istine od strane svakog pojedinog individuuma. Obračunavanje sa starom građanskom ideologijom ne zahtijeva samo odbacivanje ili pravilno postavljanje pojedinačnih teza, odnosno izlaganje našeg vlastitog stanovišta, nego isto tako otkrivanje spoznajno-teorijskih pretpostavki i korijena te ideologije, razotkrivanje onog stanovišta koje nužno proizvodi predrasude.

Bila bi stoga sudbonosna greška potcijeniti značenje ideologijske borbe, funkciju ideologijskog preobražaja u odnosu na razvitak u svim drugim područjima društvenog života i tezu o miroljubivoj koegzistenciji prakticirati na području ideologije. Jedna pojavna forma ove greške leži u tome, što se pri prosuđivanju određenih problema socijalističke izgradnje zanemaruje uloga građanskih predrasuda i ograničavanja koji koče unapređenje praktičkih odnosa ljudi.

Iskorijeniti ove socijalne predrasude svim sredstvima, među njima i s pomoću Marxove kritike ideologije, otkrivanjem i razgolićavanjem ideologijskog, tj. iskrivljenog, ali nužno iskrivljenoga karaktera tih ideja, to bi trebalo da bude jedan od najglavnijih naloga filozofa i sociologa u našem vremenu.

(Preveo M.K.)

SOCIJALIZAM I RELIGIJA

Branko Bošnjak

Kad bismo upitali religioznog čovjeka u što vjeruje, on možda ne bi znao definiciju vjerovanja iz tekstova Novog Zavjeta, ali bi ipak najvjerojatnije odgovorio da vjeruje u boga. A šta je bog? Da li je to biće koje daje bogatstvo? Etimološki, pojmovi: bog i bogat u korijenskoj su vezi.[1] Bogatstvo se nekad moglo očekivati od apsolutnog bića, jer se vjerovalo da takvom biću nije ništa nemoguće. No povijest mišljenja i razvoj društva pokazuju da se to ishodište pokazalo nemoćnim. Namjesto očekivanog bogatstva od boga, čovjek je shvatio, da svoje životne potrebe može ostvariti samo radom. Starozavjetno prokletstvo rada nastalo je kao reakcija naivnog mišljenja prema maštanju o nekadašnjem vremenu kada se lako živjelo. Pojmovi: bog i bogat, te bog i raj ostadoše lijepa iluzija. I pored te spoznaje religiozni čovjek očekuje, da mu bog olakša sve njegove brige i nedaće. Gledano psihološki to može biti lična utjeha za ljude koji su izgubili povjerenje u sebe.

I na tlu religioznog shvaćanja treba upitati: kako možemo misliti boga? Šta o bogu znamo? Ako bismo pretpostavili da bog postoji, onda bi nesumnjivo bilo potrebno da utvrdimo sadržaj i atribute boga. Je li to moguće? Da bismo o bogu rekli što on jest, onda bi taj iskaz bio adekvatan bogu tada, kad bismo upoznali božju bit (essentia). No ako bismo tvrdili da to možemo, tada bi se čovjek izjednačio s bogom. To je problem koji je osjetio već Toma Akvinski kad je dokazivao egzistenciju boga. Stoga je te putove tražio a posteriori, a ne iz samog poj-

1) Korijenski je isto: sanskr. bhagas (=gospodar kruha), pers. baga, st. slav. bogu. Indijci imaju: Bhaga, Baktri i Perzijanci: Bagha-Boga, i Slaveni: Bog. Bagaios je frigijski bog neba. Grci su to božanstvo identificirali sa Zeusom (Zeus Frygios i Zeus Bagaios). U slavenskoj mitologiji bog neba i gromovnik bio je Perun, koji je izjednačen s Bogom (=najviše božanstvo). Bog je dakle: bogat, dobar i milosrdan (Dr P. Wilhelm Schmidt: Ursprung und Werden der Religion, Theorien und Tatsachen, 1930, Münster i. Westf.).

ma boga kao skolastičar Anselm (primjer: njegov ontološki dokaz). U rješavanju tog problema postoje tri metode: 1) negativna teologija, 2) pozitivna teologija i 3) superlativna teologija (J. S. Eriugena i drugi). Prvom metodom izražavalo bi se ono što bog nije (npr. bog nije nepravedan i sl.) Drugom metodom saopćavalo bi se (po analogiji) što bog jest (npr. bog je dobar). Treća metoda bila bi sinteza prve dvije, jer bi dodatkom »super« označavali da je bog iznad svakog mogućeg iskaza. Tada ne bismo mogli reći da je bog dobar, jer bi morao biti i iznad dobra. To bi se svelo na rješenje koje je postavio već Plotin o Jednom o kojem se ne može ni govoriti ni pisati, jer nijedan iskaz ne može biti adekvatan tom sadržaju. Dakle nijedna od kategorija ne bi se mogla primijeniti na sadržaj boga. Ne treba u prilog toga navoditi razne argumente, počevši od Karneada, Pirona i stoika do Eckharta, Böhmea, Schleiermachera, Kierkegaarda i Feuerbacha. Problem je jasan. O bogu se ne može reći što bi on bio[1], jer (u pretpostavci da bog postoji) čovjek ne može doći do stupnja boga.

Kad je to nemoguće, onda je nužno postaviti pitanje: da li je uopće moguć razgovor o bogu? Mi možemo govoriti samo o našem pojmu boga (primjer: različiti sistemi filozofije i različite religije). Taj pojam ovisi i o mašti. Razgovor o bogu kao bogu nije moguć. Čim taj razgovor počnemo on odmah postaje govor o čovjeku, dakle razgovor o nama samima. No to nas je ipak mnogo udaljilo od prvobitne namjere da razgovaramo o samom bogu. Ugledni protestantski teolog i filozof religije *Rudolf Bultmann* saopćio je u odnosu na te probleme mnogo kritičkih primjedbi koje pogađaju teologiju i dogmatiku. Iz nemogućnosti da se razgovara o bogu, proizlazi zaključak *da je svaki razgovor o bogu govorenje onoga što bog nije.* To bih nazvao *teistički ateizam.* Dakle, vjernik kad misli da vjeruje, nije svjestan toga da čini prestup prema bogu, jer govori o bogu što bog nije, a drugačije i ne može, jer ne zna što bog jest. Dogma o otkrivenju tu ništa ne pomaže, jer je i to samo ljudsko mišljenje o božjem biću. Osim toga bit otkrivenja je u *vjerovanju* u Isusa Krista (n.pr.: 1 Tim. 3, 16. Lk. 17, 30. Rim. 8, 18). Ako bog postoji bilo bi suvišno dokazivati njegovu egzistenciju, a ako ne postoji onda je nelogično pokušavati takve izvode. Teist nužno postaje ateist, jer o bogu govori ono što bog nije.

Osim teističkog ateizma postoji i *racionalistički ili filozofski ateizam,* koji potpuno negira egzistenciju božjeg bića. Ate-

---

1) U zapisima jednog misionara stoji interesantno saopćenje. On je pokušao urođenicima objasniti apsolutnost božjeg bića. Urođenici su taj pojam preveli na svoj jezik. Kasnije, kad je naučio njihov jezik bio je iznenađen, jer su urođenici pojam boga preveli riječju, koja kod njih označuje đavola.

izam je star koliko i teizam. U novijoj filozofiji *Fichte* je bio optužen za ateizam, jer je pisao da bog nije nikakvo personalno biće, već se može izjednačiti s moralnim redom svijeta.[2]

Problem je bio u traženju reda. Ako ideja reda treba uzrok, onda je nužno upitati se da li je bog taj uzročnik? I o tome postoje različite teze u razvoju filozofije od Heraklita do Marxa.

Francuski prosvjetitelji 18. stoljeća smatrali su da se racionalnom kritikom može ukloniti religiozna svijest iz ljudskog mišljenja. Čovjek bi tako postao slobodan. Francuski prosvjetitelji htjeli su ostvariti revoluciju mišljenja. Čovjek bi bio mjera svega. Bit takvog prosvjetiteljstva zastupao je već sofist *Protagora.*

Prosvjetiteljski ateizam bio je uvjeren u apsolutnu moć mišljenja. Taj ateizam, iako je došao u sukob sa tadašnjim društvenim institucijama, ipak nije imao jasnu ideju o povijesnoj ulozi čovjeka i društvenog kretanja uopće.

Kad je Marx saopćio svijetu svoju viziju da svijet treba mijenjati, onda je to značilo da je u pitanju i nova praksa koja se ne svodi samo na teoriju. Kao što je *Hegel* mogao reći o stoicima da je to nesretna svijest, jer su stoici smatrali da je bit čovjeka a time i prakse moguće ostvariti u svijesti i volji, bez ikakvih društvenih promjena, tako je i Marx morao poreći vrijednost ranijem materijalizmu, jer je taj materijalizam bio u suštini pasivan, tj. nije vidio ni znao da objekt nije gotova datost koja stoji pred subjektom, već je to rezultat čovjekove djelatnosti.

Marksistički ateizam znači sasvim nešta drugo nego što je bio prosvjetiteljski ateizam. Kritika religije ne može se izvršiti uspješno bez kritike i promjene društva. To znači da nije dovoljno da postoji ateizam kao individualno uvjerenje, jer time još ništa nije u društvenoj praksi riješeno. *Bit marksističkog ateizma sastoji se u tome, da ateizam iz privatnog uvjerenja postane sadržaj društvene svijesti i uvjerenja.* Ovaj prelaz ateizma iz individualnog u društveno stanje ne može se izvršiti bez socijalnih promjena i društvene revolucije. Prema tome marksistički ateizam prevodi individuum u društvenu i povijesnu ulogu, koja treba da se afirmira kao volja svakog progresivnog htijenja.

Socijalizam koji se ostvaruje i izgrađuje na principima marksizma nužno se mora sukobiti s religijom tj. s različitim formama teizma. Nijedan društveni sistem nije dolazio u takav odnos, jer nije imao ni program društvenog razvoja i povijesnog kretanja kako to zasniva filozofija marksizma. U borbi za ukidanje različitih modusa čovjekove otuđenosti, socijalizam koji ide za tim da ostvari sve uvjete za razvoj cjelovitog ljudskog

2) Tekstovi: 1. Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792, 2. Appelation an das Publicum gegen Anklage des Atheismus, 1799.

bića, ne može biti indiferentan prema religiji kao jednoj od mogućih formi otuđenja. Socijalizam na principima marksizma hoće da ukine religiju, jer religiju smatra opijumom za narod. Nasuprot tome, crkva se i dalje bori za religiju i želi da se svim sredstvima održi. Time je sukob neizbježan. Socijalizam i religija su protivrječnosti, jer jedan stav negira drugi. Nije rješenje u tome da religija bude privatna stvar, iako je to sada jedino logično. Već su socijal-demokratske partije diskutirale o tome da li da budu prema religiji indiferentne, jer je to privatna stvar onih koji vjeruju. *Lenjin* je u svojim člancima pisao, da se radnički pokret mora kritički odnositi prema religiji, jer je religija »jedan od oblika duhovnog ugnjetavanja«. Stoga »u odnosu prema partiji socijalističkog proletarijata religija nije privatna stvar«.[1]

Kad se religija proglasi za privatnu stvar, onda je to rješenje koje se odnosi samo na pojedince, jer zakon osigurava slobodu mišljenja i vjeroispovijesti. No za partiju koja se rukovodi marksističkim principima ne može religija biti privatna stvar. Ta partija po logici svoga postojanja i povijesnog ideala mora biti i ateistička i antiteistička. Dakle, ono što se zakonom osigurava pojedincu nije definitivno rješenje za društvo koje je na stupnju društvenog ateizma. Na tom stupnju društvo kao cjelina je slobodno i na sadržaju principa, iako, pojedinci još uvijek mogu, unutar tog stanja, biti ispod tog nivoa. Njima je dozvoljeno da se u religiji osjećaju kao u svom idealu, ako to baš hoće.

Kad bi se socijalizam u svojoj biti pomirio sa postojanjem religije, onda bi to značilo da takav socijalizam nije temeljen na racionalnoj ili naučnoj spoznaji svijeta i povijesti. Religija želi da iz sfere privatnosti prijeđe na društvenu funkciju, a društvo se od toga štiti i teži za smanjenjem opsega religije kao privatnog odnosa. Jedno prema drugom ne može biti u ideološkoj koegzistenciji jer bi to bio apsurd. *Socijalizam u svojoj ideji čovjeka kao totaliteta i gospodara povijesti isključuje religiju,* a religija po svom idealu ne može prihvatiti rješenje čovjeka u ovozemaljskoj egzistenciji.

I društvo koje je ostvarilo socijalističku revoluciju stoji pred problemom religije, jer još uvijek religiozna svijest ostaje sadržaj i problem mnogih koji svoje mjesto u svijetu i životu ne mogu zamisliti bez te iluzije. A zašto je to? Religija se održava bez obzira na ekonomski standard i u kapitalističkim i u socijalističkim zemljama. I pored naučnog tumačenja prirode i svijeta sadržaj religije i dalje ostaje kao moguće shvaćanje. Da li se tu radi o ljudima koje ne može nikakva logika uvjeriti u ono što je logično i sadržajno? Nesumnjivo je da religiozni ljudi vjeruju, jer žele više od onog što im obećaje mišljenje. Religija ih prenosi u vječnost, a to ne proizlazi iz zakona zbiljskog postojanja.

---

1) Vidi: V. I. Lenjin — »Socijalizam i religija«, 1905., i: »O odnosu radničke partije prema religiji«, (U Zborniku: V. I. Lenjin — O religiji, priredio Gajo Petrović Zagreb, 1953, Kultura).

Religija se nikada ne može svesti na dodatak politici bez razlike o kakvoj se politici radi. Teolog bi čak mogao reći da mu politika ne smeta, jer u Svetom Pismu piše, da je svaka vlast od boga.[1] Još u doba romantike Schleiermacher je tražio da se crkva odvoji od države (ne država od crkve), jer država previše opterećuje crkvu svojim problemima. Danski egzistencijalist S. Kierkegaard pisao je protiv kršćanske crkve više nego mnogi ateisti. On je bio uvjeren da evanđeosko kršćanstvo nije nikad postojalo. Kant je zastupao tezu religije u granicama uma, a Feuerbach je smatrao da je glavni problem u tome da se teologija svede na antropologiju. Dakle i prije marksizma i socijalizma bilo je zahtjeva da se teologija disciplinira i da se crkva odvoji od države i politike.

Religija u svom odnosu prema Iskonu ne ostaje u okviru bitka i stvarnosti. Njen ideal je vječnost, zagrobni život, dakle uskrsnuće iz mrtvih. Taj sadržaj budućnosti ne obećaje nijedna naučna disciplina ni razložno mišljenje. A baš to kao utjehu mnogi žele. Takav zahtjev svodi se na egoizam pojedinca. Kad čovjek želi da vječno postoji, onda hoće da svojim bićem negira bit stvarnosti ili dijalektiku bitka, a to je veoma nerazumno. Religiozni čovjek hoće da bude izuzetak u prirodi bića. Takav zahtjev je *ironija prirode* prema religioznim ljudima. Nesumnjivo je da je čovjek u prirodi najtragičnije biće. Jedino čovjek zna da je smrtan i da mora umrijeti. Ta svijest je čovjekova tragedija. No kad se ta tragedija pretvara u religioznu komediju, onda je to dvostruka tragedija. Stoga je logičnije i bolje živjeti u jednoj nego u dvije tragedije.

Smrtnost čovjeka stalno je ishodište religioznih iluzija. To što čovjek mora da umre ostaje najveći misterij ljudskog postojanja. Nitko to ne može spriječiti. U tom pogledu teologija se uopće ne mora bojati nauke. Ni čovjekov let u kozmos ništa tu ne mijenja. Teolog će reći, da je bog čovjeku dao razum da ga što više koristi, kako bi upoznao božje savršenstvo svijeta. Zašto ni najnoviji rezultati nauke ne mogu biti za religioznog čovjeka uvjerljiv argument protiv religije i egzistencije boga? Zato što totalitet (sve što jest) ne može biti predmet znanja, jer kad bismo to saznali onda bi zaista svemu bio kraj. Nemogućnost da se sazna totalitet (bitak) ostaje druga mogućnost i ishodište za religiju, koja dočarava svoju eshatologiju.

Da li se iz toga može zaključiti da je religioznost data sa bitnošću čovjeka? Ne, jer kako bi se objasnio ateizam ako bi religija bila sastavni dio ljudske biti ili suštine? To ovisi o tome koliko se pojedinci mogu racionalno uzdići i osloboditi svog egoizma,

---

1) Rim. 13, 1-2: Svaka duša da se pokori vlastima koje vladaju, jer nema vlasti da nije od Boga, a što su vlasti od Boga su postavljene. Tako koji se suprotivi vlasti suprotivi se naredbi Božjoj, a koji se suprotivi primit će grijeh na sebe.

kojim žele da vječno postoje. *Dakle egoizam (u težnji za eshatološim) i smrtnost čovjeka ostaju elementi za religioznost neovisno o kakvom se društvenom sistemu radi.* Da je religija u svom sadržaju imala samo imanentnost zbiljnosti, onda bi se s njom dogodilo isto što i sa starom filozofijom nakon naučnog objašnjenja svijeta i principa kauzalnosti. Ali tako nije. Stoga »ovostranost« ne može potpuno ugroziti religiju. Njena sfera eshatološkog, koja postoji samo kao iluzija u glavi religioznih ljudi, ostaje zagrobni ideal koji se dočarava veoma zamamnim nadama: »Nego kao što je pisano: niti oko ne vidje i uho ne čuo, i u srce čovjeku ne dođe, ono ugotovi Bog onima, koji ga ljube« (lKor 2,9,). Islam je u tom pogledu ipak konkretniji. U Koranu piše da vjernika očekuju bogati vrtovi, vinogradi, pune čaše, raskošni stolovi i djevojke s jakim prsima (Koran 78, 32, 55, 46 i d.).

Po »logici iluzije« religija ne može odumrijeti. S tim moramo biti na čisto. No to ne znači da se sadržaj tog ispoljavanja i odnosa može prepustiti stihiji. Ne treba religiju silom sprečavati. Tko hoće da vjeruje u svoje iluzije neka vjeruje. Ali mora postojati stalan dijalog s takvim shvaćanjem. Moć riječi ipak nije tako neznatna. Nekada je »metoda nagovora« bio prvi predmet starih retorskih škola. Nagovor kao rješenje može biti uspješan, ako se zasniva na logosu, tj. na razložnosti.

Dijalog o religiji protiv religije ostaje zadatak socijalističkih principa. Mi nismo imali stalan takav dijalog. Religiozne institucije dobro su koristile takvo stanje. U zadnje vrijeme objavljeno je kod nas mnogo publikacija, listova i brošura o raznim religioznim manifestacijama. Ponovo se ističu prednosti vjere. Ide se već toliko daleko, da se Marxovo shvaćanje proglašuje mračnim odgovorom na svijet i život (n. pr.: Jordan Kuničić u knjizi — *Smjer u život*, Split 1963.). Vrši se velik utjecaj na omladinu da bi se što više učio vjeronauk. Kod nas se nijedna institucija ne bavi sistematskim izučavanjem te teološke literature. Da li će se neki pojedinci tim baviti uz svoje druge obaveze, nije rješenje za socijalističko društvo, koje želi ostvariti naučne i humane ideale marksističke teorije i prakse.

O mnogim događajima koji mogu poslužiti kao sadržaj za diskusiju protiv religije i mračnjaštva nije se dosad mnogo govorilo. Na primjer otkrićem Kumranskih tekstova na obali Mrtvog Mora spoznato je da je Kumran sekta (Eseni) starija od prvih kršćanskih općina. U tekstovima te sekte nalaze se mnoge sličnosti sa Novim Zavjetom. O tome je kod nas objavljen članak u Vjesniku u srijedu (i to nepotpisan). Stoga je bilo lako jednom teologu da u svom doktoratu (Kumran i Betlehem, Zagreb, 1960) polemizira s tim novinskim člankom.

Tko prati teološku literaturu zna da je danas kršćanstvo u osjetnoj krizi. To se pokušava ublažiti Enciklikama. Kršćanski religiozni svijet opet je uzdrman akcijom protestanata. *Bultmannov program demitologiziranja kršćanstva* toliko je uzbudio ortodoksnost, da je protiv njega pisano više nego protiv nekih ate-

ista prije. Bultmannovo naglašavanje da je kršćanstvo zastarjelo i da ono čovjeku atomskog doba mora govoriti drugim jezikom i sadržajem veoma je interesantno.[1] Takva diskusija mora se prihvatiti, jer se u njoj izražava raspoloženje koje se bori za egzistencijalni oblik vjerovanja. Takav način interpretiranja uvijek sadrži više probleme čovjeka nego boga, dakle bliži je antropologiji nego teologiji.

Religija je stalna suprotnost i negativnost prema marksističkom socijalizmu, jer se pitanje čovjeka, društva i povijesti u religiji tumači teocentrično, čime je ukinuta svaka osnova za pravi humanizam.

Pored religije za socijalističko društvo je opasnost i pseudoreligija. Što to znači? Religija je vjerovanje u neke zamišljene iluzije koje treba stalno da vrijede. Njihova apsolutnost uvjetuje i dogmatski pristup prema sebi. Isti takav odnos može se dogoditi i u socijalističkom društvu, kad se prema društvenim i državnim institucijama počinje religiozno odnositi, tj. nekritički. To se događa tada kad se u tim institucijama vidi gotovo ostvarenje ideala. Kult ličnosti je jedan od mnogih pojava takvog egzistiranja. Tada se dolazi do uvjerenja da je »hijerarhija sveti red« (definicija iz 5. stoljeća n. ere) kojem treba težiti, kao cilju koji u sebi određuje društveni i povijesni smisao.

Da bi se socijalističko društvo zaštitilo od religije i pseudoreligije mora razvijati takvu praksu da onemogući svaki nehumani odnos prema čovjeku. Stoga je borba za humanizam, tj. za pravi i istinski način života, učestvovanja u društvu i povijesti jedini horizont na kojem se odvija marksistički dijalog i marksistička praksa. Na nivou takvog događanja religija ne može biti antitetička sila. Ali čim se ideje birokratiziraju, religija odmah dobiva povoljno tlo, jer tada lako postaje utjeha života. Socijalizam bez takve utjehe jest naš stalan zadatak.

Moralna dužnost i pravo socijalizma da kritikuje religiju proizlazi iz kriterija shvaćanja povijesti. Povijesno treba da postane humano. Ostvarivanje tog sadržaja postaje moguće kad je čovjek osigurao uvjete da se može odnositi kao čovjek, tj. da može govoriti istinu. To u biti nije egzistencijalistički stav, koji je izražen kao »liebender Kampf« *(Jaspers)*, tj. borba s ljubavlju. Taj egzistencijalni odnos naglašava prava pojedinca da mu budu omogućena sva pozitivna sredstva do kojih može doći. Namjesto stava: homo homini lupus, nastalo bi mnoštvo individualnog, izoliranog djelovanja. Na takvom odnosu povijesnost nema svoj organizirani i aktivni cilj, jer pojedinci ne djeluju kao društveno-revolucionarni subjekt. Jednakost povijesnog i humanog u principima socijalizma pokazuje zadatak koji treba da se ostvari. Sadržaj tog rješenja može biti samo humani čovjek. Po

---

1) O tome sam pisao opširnije u Našim temama: »Dijalektička teologija i demitologiziranje kršćanstva« (9/1963).

svojoj biti religija je smetnja takvom htijenju, jer religija ne dozvoljava da bi čovjek bez boga mogao ostvariti svoj životni poziv i smisao. Moralno pravo socijalizma proizlazi iz obaveze da se ukine svaki fenomen i sadržaj otuđenja. Kad socijalizam sam sobom ne bi nosio takvu bit, tj. borbu za slobodu, onda ne bi ni mogao biti kritičan prema religiji. Bit socijalizma treba da bude sloboda. Tu bit moguće je sadržajno ostvarivati ako povijest postane mjesto za razvoj čovječnosti.

Socijalizam mora ispoljavati društvenu univerzalnost. To sa svoje strane čini i religija. Sistemi klasnog društva nisu nikad išli za tim da se ukloni religiozni odgoj. Škola je sprovodila želje crkve i klera. Ta univerzalnost bila je negativno usmjerena, jer je onemogućavala slobodno odlučivanje na osnovu razložnog shvaćanja. U vrijednost te univerzalnosti sumnjalo se i sumnjat će se. Na pr. indijski filozof *Sarvepalli Radhakrishnan*[1] pisao je da bi svijet bio mnogo religiozniji kad bi iz njega bile uklonjene sve postojeće religije. On piše da religija nije mogla uvjeriti jačeg čovjeka da ne izrabljuje svog slabijeg brata. Ta osuda religije proizlazi iz humanističkih ideala. Religija govori čovjeku ono što nije i što ne može biti.

Da bi se svijet oslobodio sadašnjih religija i mogućih budućih religija, treba stalno razvijati *ideju čovjeka.* Religija je bijeg iz svijeta, jer ga smatra grešnim. Ideja čovjeka sadrži baš princip ovostranosti. No ideja čovjeka kao ideja povijesnog subjekta nije identična s Platonovim svijetom ideja. Ta ideja nije apstrakcija koja se ostvaruje u svakom pojedincu kao njegova aktivna forma. Ideja čovjeka u programu socijalizma ostaje cilj, koji se nikad ne može ostvariti do kraja. Smiješno bi bilo reći da je postignut stupanj gdje je umno zbiljsko ili stvarno, a stvarno da je umno. To ovdje nije niti može biti hegelovski odnos. *Ideja čovjeka mora postati program povijesti.* A svaka religija stoji na putu takvoj ideji, jer čovjeka ne želi zadržati samo u »ovostranom« postojanju.

Što preostaje iz spoznaje da se ideal čovjeka nikad ne može ostvariti? Može se čak postaviti analogija s religijom. I na tlu socijalizma čovjek stoji daleko od svog ideala (kao apsoluta) kao što i religiozan čovjek stoji daleko od svog ideala (koji može biti samo bog). Paralele: čovjek-idealan čovjek, te čovjek i bog pokazuju ipak bitne razlike. Čovjek u svom idealu samoga sebe pokušao je domisliti mogućnost svoje povijesne vizije A čovjek prema bogu stoji izvan svog bitnog određenja. Apsolutiziranje čovjeka u njemu samom u stvari je logički domišljen njegov najviši cilj. Ideal čovjeka ostaje bitna čovjekova smislenost. Odatle jasno slijedi da socijalizam svojom suštinom mora negirati religiju sa svim njenim iluzijama.

---

1) Sarvepalli Radhakrishnan: Meine Suche nach Wahrheit, (prevod sa engleskog), C. Bertelsmann Verlag, 1961, Gütersloh.

A šta pokazuje praksa socijalizma? Da li je do sada igdje uspjelo da svi budu ateisti? Sigurno da nije. Kao što teizam nije postigao da svi budu religiozni, tako ni ateizam ne postiže tu brojčanu sveukupnost. U tome uopće nije problem. Mnogo je važnije da socijalizam ostane vjeran svojim principima, nego da se gleda koliko je teista prešlo u ateiste. Ako se *društveni ateizam* ispolji kao forma i sadržaj povijesne aktivnosti, onda je uspjeh takvog shvaćanja osiguran. Dakle nije bit u kvantitetu već u kvalitetu. Ako bi se socijalizam spajao s različitim formama religije (budizam, islam, kršćanstvo i sl.) onda to može biti socijalna reforma, koja nikako u svojoj biti ne nosi totalitet humanosti, već je samo njen dio u ekonomskom sadržaju. Budući da i takav parcijalni način rješavanja može biti progresivan ne treba ga negirati. No isto tako ne treba imati ni iluzija da je to socijalizam u Marxovom smislu, koji ide za *humaniziranjem cjelokupne zbiljnosti.* Takav socijalizam ne može ostati pomirljiv ni prema jednom fenomenu otuđenja, pa stoga ni prema religiji.

Socijalizam bez religije nije iluzija već povijesni zadatak, da bi čovjek mogao postati svoje vlastito biće. Težnja za tim ciljem pokazuje da je već stvorena osnova, koja će čovjeku osigurati uvjete očovječene egzistencije. Oni koji ne prihvaćaju takav put i način zatvaraju sebe u vlastite iluzije, koje mogu biti utjeha i nada u eshatologiju, ali ne i istina.

SOCIJALIZAM I MASOVNA KULTURA

Miladin Životić

Pojava masovne kulture

U delu *Pobuna masa* José Ortega y Gasset piše: »Postoji jedna činjenica koja je, nezavisno od toga da li je dobra ili loša, od najvećeg značaja za današnji javni život. Ta činjenica je nastupanje mase kao najviše društvene moći. Pošto mase, po definiciji, niti treba niti mogu da upravljaju svojom vlastitom egzistencijom, a još manje da upravljaju društvom u celini, ova činjenica znači da Evropa sada trpi najveću krizu koja može da zahvati narode, nacije i civilizaciju. Ova kriza se pojavljivala više puta u istoriji. Njene karakteristike i posledice su dobro poznate. Isto tako i njeno ime. Ona se zove pobuna masa«.

Da bi se, nastavlja Ortega y Gasset, razumela ova strahotna činjenica našeg vremena rečima »pobuna«, »masa« i »društvena moć« ne sme da se prida značenje koje je isključivo ili prevashodno političko. »Javni život nije samo politički, nego isto tako, čak primarno, intelektualni, moralni, ekonomski, religiozni; on obuhvata sve naše kolektivne navike. . .«

U čemu je suština pobune masa? . . .»Na tribini javnog života, kaže Ortega y Gasset, nema više protagonista, postoji samo hor«.

José Ortega y Gasset je aristokrat konzervativac, u njegovom učenju o pobuni masa ima jakih tonova žaljenja za aristokratskim društvom, društvom elite, ali ovaj savremeni filozof tačno ističe jednu od najvažnijih činjenica našega vremena - pojavu depersonalizovanog masovnog društva i depersonalizovane kulture toga društva.

Društvo je, po Ortegi y Gassetu uvek dinamičko jedinstvo dve komponente — manjine i masa. Manjine su individue ili grupe individua specijalno kvalifikovane. »Masovan je prosečan čo-

---

1) José Ortega y Gasset *The Revolt of the Masses;* navodi sa prema izdanju W. W. Northon and Co., 1932. god., str. 11 i dalje.

vek... čovek koji se ne razlikuje od drugog čoveka nego sobom ponavlja opšti tip.«

Ove odredbe masovnosti bi se mogle usvojiti kad u njima ne bi postojala identifikacija pojmova masovan i neelitski, tj. masovan i demokratski. Masovan čovek je za Ortegu y Gasseta isto što je za Martina Heideggera čovek kao bezlično »se« (das Man), čovek koji misli, dela, oseća, onako kako se misli, kako se dela i kako se oseća u određenim društvenim zajednicama, to je čovek kao bezlična neautentična jedinka. Ali, izlaz iz ove bezlične masovnosti Ortega y Gasset vidi u povratku na društvo elite i kulturu elite. U ovom smislu on potpuno sledi staroga de Tocquevillea koji je svaki umetnički progres vezivao za postojanje aristokratije. Dinamiku odnosa samosvesne manjine, tj. elite, i bezlične većine, tj. mase, Ortega y Gasset razmatra kao borbu dva večita principa: kad pobedi princip elite dobija se autentična kultura, kad pobedi princip mase dobija se bezlična, prosečna i masovna kultura. Takva je za Gasseta kultura naših dana. »Pobuna mase« u savremenom društvu, tj. pojava bezlične masovnosti postaje osnovni oblik savremenog ljudskog egzistiranja.

»Masovna je, objašnjava Gasset, svaka individua koja ne poseduje nikakvu samosvojnu vrednost (dobru ili zlu), nikakvu vrednost zasnovanu na specifičnoj osnovi, već je to ona individua koja se oseća 'kao svi drugi', a ipak nikada nije zabrinuta zbog toga... Ona je, u stvari, sasvim srećna da se oseća jednim sa svakim drugim«... »Karakteristika je vremena da prosečna svest znajući da je prosečna, ima sigurnosti da proklamuje prava na prosečnost i da ih svuda nameće«. U savremenom društvu, kaže Gasset, važi pravilo »Biti različit znači biti nepristojan«. Masovno društvo ruši sve što je različito, sve što je izuzetno, lično, kvalifikovano i izdvojeno. Onaj ko ne misli kao svi drugi rizikuje da bude od društva eliminisan.

Ova podela društva na mase i elitnu manjinu ne odgovara, veli Gasset, podeli društva na klase. Bezličnost, tj. masovnost je osobina svih savremenih klasa.

Iako je tačno video jednu od bitnih karakteristika našega vremena — pojavu depersonalizacije, tj. masovnog društva i masovne kulture, Gasset je daleko od toga da vidi stvarne uzroke ovoga procesa i sagleda prava rješenja ove, po njegovim rečima, glavne krize savremenog sveta. Izlaz iz ove situacije Gasset vidi u vraćanju na društvo elite i kulturu elite. Veliki je broj onih koji su teorijom o društvu elite i kulturi elite hteli da reše probleme depersonalizovane, masovne kulture našega vremena.

Jedan od najvećih kritičara masovne kulture našega vremena, Friedrich Nietzsche, zahteva (u svom »Zaratustri«) vraćanje u samotnost, bežanje od »sajamskih muva«, tj. izolaciju od mase. Samo usamljenik-umetnik i usamljenik-filozof može, po Nietzscheu, da postane autentični, neponovljivi stvaralac koji će

svetu da nametne svoje vrednosti. Taj usamljenik postaje filozof-silnik i umetnik-silnik koji razbija stare tablice vrednosti i oktroiše nove.

Među onima koji zastupaju ovu teoriju kulture elite nalaze se i Arnold Toynbee, Thomas S. Eliot, Oswald Spengler i dr.

Ovom teorijom oni označavaju aristokratsku reakciju na pojavu bezlične, masovne kulture savremenog društva. »Veliki umetnik, rezimira ova shvatanja B. Chartier[2], može da bude onaj koji odvaja sebe od ostalog društva«... »Položaj misaonog čoveka u društvu je položaj autsajdera«.

Ono što je bitno za teoriju kulture elite jeste traženje posebnih društvenih privilegija onih koji treba da stvaraju autentične kulturne vrednosti. Ovu misao George Santayana ovako izriče: »Uništiti aristokratiju u smislu društvenih privilegija i sankcionisane vlasti značilo bi ukinuti izvor iz kojeg je do sada proisticala sva kultura«.[3]

Suprotno ovoj teoriji kulture elite savremeni sovjetski filozofi zastupaju teoriju o »narodnoj kulturi«. U osnovi svojoj ova teorija nije ništa drugo do odbrana i opravdavanje masovne kulture u onom vidu u kojem se ona javlja u Sovjetskom Savezu i drugim socijalističkim zemljama.

Problem masovne, depersonalizovane kulture nije uopšte u polju vida savremenih sovjetskih filozofa. Oni u kritici masovne kulture vide samo i jedino oblike ideološke zaštite privilegija vladajućih klasa, samo aristokratsku reakciju na proces demokratizacije savremenog društva.[4]

Suprotno teoriji po kojoj tek distancija od masovnog društva (i društva uopšte) daje mogućnost za stvaranje autentičnih-kulturnih vrednosti, mnogi savremeni sovjetski filozofi razvijaju teoriju o »stvaralaštvu mase«, o »odlučujućoj ulozi narodnih masa u razvoju kulture«.[5]

U ovoj teoriji o stvaralaštvu masa, nastaloj iz potreba opravdavanja procesa depersonalizacije i stereotipiziranja kulturnog stvaralaštva u SSSR-u, ne razlikuju se, i to ne slučajno, pojmovi narodne i masovne kulture. Nova, socijalistička kultura je, po ovoj teoriji, postala narodna, a ta narodnost se ogleda u sledećem: u tome da se sovjetska inteligencija vaspitava na principima kolektivizma, da se vaspitava tako da stvara radi za-

---

2) U članku *The Social Role of Literary Elite*, »Socijal Forces«, 1950, N. 2, str. 183.
3) George Santayana *Atoms of Thought*, 1950, str. 33.
4) Upore i na primer A. J. Arnoljdov *Socijalizam i kultura*, izd. Akademija nauka SSSR, 1962, str. 68 i dalje.
5) U pomenutoj knjiz. Arnoljdova (na str. 76) stoji: »Nova kultura iz naroda za narod« . . . ili (na str. 74): »Prvi put u istoriji čovečanstva narodne mase SSSR-a i ostalih socijalističkih država su u oblasti kulture postaie vladajuća sila«.

dovoljavanja kolektivnih društvenih interesa[6]; u planiranju umetničke proizvodnje, u rukovodećoj ulozi Partije... itd. Princip planiranja umetničke proizvodnje i rukovodeće uloge Partije u ovom procesu ističe se kao socijalistički princip kojim se prevazilaze »buržoaske teorije o autonomiji umetnosti«[7].

Umetnost je, po ovoj teoriji, narodna jer — služi kolektivnim interesima koje formuliše Partija.

Ova vulgarno-utilitaristička teorija »narodne umetnosti« samo je teorijski vid ispoljavanja činjenice da je u SSSR-u (iz razloga drugačiji od onih na Zapadu) došlo do pojave, i odbrane, masovne, bezlične, kolektivističke kulture. Mnogi savremeni sovjetski teoretičari kulture nastoje uporno da konzumente kulturnih vrednosti odvuku od dostignuća moderne umetnosti. »Širenje modernizma, kaže Arnoljdov, je tesno povezano sa uticajem revizionizma«.[8]

Veliki je broj razloga zbog čega se danas u Sovjetskom Savezu i mnogim drugim socijalističkim zemljama anatemiše moderna umetnost; jedan od najbitnijih je taj što je avangarda moderna umetnost antikonformistička, što je njen predmet savremena drama ljudskog otuđenja koju apologetska kvaziumetnost socijalističkog realizma ne može da prihvati.

Šta je masovna kultura?

Masovnom kulturom se naziva standardizovano, stereotipno *reprodukovanje* date stvarnosti i prezentiranje takvih reprodukcija u obliku vrednosti.

Prava kultura je produktivna, masovna — reproduktivna; autentična kultura je lično stvaralaštvo, masovna — bezlično, stereotipno. Masovna kultura reprodukuje stvarnost nehumanizujući je, ona glorifikuje datu stvarnost, a autentična kultura je uvek stvaranje takvih vrednosti koje zahtevaju izmenu sveta. Masovna kultura je klišetizirani eho prosečnosti i bezličnosti, prava kultura je delo *neponovljive* autentične stvaralačke ličnosti. Masovnu kulturu stvara profesionalizovani tim, pravu kulturu stvara neponovljiva ličnost.[9]

---

6) Videti str. 206 pomenute knjige.

7) Ibid.

8) Op. cit., str. 273.

9) Kreacija pravih kulturnih vrednosti je neponovljiva. Razume se, nema ničega apsolutnog, pa i ovu osobinu neponovljivosti prave kulture ne treba shvatiti u apsolutnom smislu. U kulturnom stvaralaštvu postoje i određeni uticaji, ali se oni »ponavljaju« kroz neponovljivo stvaralačku ličnost. Izvesni opšti elementi formalnog i sadržinskog karaktera ostaju samo elementi; celina, stil — neponovljiva autentična ličnost. Prvi tonovi autentične muzike i prvi stihovi autentične poezije su dovoljni da znamo čiji su. To ne važi za »narodnu« umetnost socijalističkog realizma. Ova karakteristika neponovljivosti se ne može tumačiti u apsolutnom smislu i zbog toga što autentičnu kulturu stvara samo ličnost koja je — generičko

Masovna kultura se stvara po porudžbini, bilo komercijalnoj bilo birokratsko-etatističkoj, autentična kultura se stvara na osnovu lične stvaralačke pobude.

Masovna kultura je proizvodnja za zadovoljavanje prosečnog, bezličnog ukusa masa, autentična kultura je napor humanizacije sveta i čoveka.

Stereotipni način reprodukcije bezličnog, masovnog čoveka našega vremena u masovnoj kulturi izaziva depersonalizujuće, homogenizujuće efekte, tj. pojačava onu bezličnost na kojoj i niče pojava masovne kulture i potreba za njom. Masovna kultura traži i formira stereotipne ukuse koji ruše intelektualne i druge razlike, ruše potrebu za posebnim naporima u doživljavanju i usvajanju kulturnih vrednosti.

Masovna kultura formira bezlični odnos čoveka prema stvarnosti: ona, na primer, znači pretvaranje fizičke kulture koja zahteva lični napor u iživljavanje masovnih navijačkih strasti, znači pretvaranje ličnog doživljaja filmske umetnosti u obožavanje filmskih diva, masovna kultura je pretvaranje aktivne dokolice u oblike vašarske i bezlične razonode.[10]

Potrošač pseudo vrednosti masovne kulture nije samosvesna, izgrađena ličnost, već bezlični masovni čovek. Masovna kultura je takva proizvodnja vrednosti koja ugađa postojećim bezličnim ukusima umesto da ih oplemenjuje. Masovna kultura je proizvodnja roba kojima se eksploatiše neznanje, primitivizam, duhovna prosečnost, putem ugađanja tom neznanju, primitivizmu i duhovnom siromaštvu. Pri tome nije važno da li su to robe koje poručuje komercijalni menadžer ili politički birokrat, čijem birokratskom autoritetu su neophodni masovna prosečnost, odsustvo lične samosvesti, konformizam, reprodukcija datog stanja stvarnosti.

Osnovne teme masovne umetnosti (tog glavnog oblika ispoljavanja savremene masovne kulture) su teme koje reprodukuju depersonalizovanog čoveka. To su teme *pseudopersonalizacije*. Mnogi savremeni socijalni psiholozi ukazuju na pseudopersonalizaciju kao na osnovni oblik fiktivnog razrešavanja krize i fiktivnog dolaženja do autentičnosti savremenog čoveka, kao na osnovni oblik nadkompenzacije otuđene savremene lič-

---

biće, koja na neponovljivo lični način ispoljava generičku ljudsku suštinu. Lično bez ovog generičkog sadržaja ne može ni da postoji, u oblasti kulturnog stvaralaštva, »lično« bez generičkog ostaje nekreativna poza, šarlatanski erzac.

10) U interesantnom članku *Igranje karata kao masovna kultura* Irving Grespi objašnjava zbog čega je ova igra postala jednim od najmasovnijih oblika razonode: igra karata je depersonalizovano takmičenje, takmičenje bez ikakvih intelektualnih napora... »Igranje karata, kaže Grespi, postavlja minimalne zahteve ličnim sposobnostima i karakternim osobinama igrača«. Zbog toga je ona i postala značajnim oblikom razonode masovnog, depersonalizovanog čoveka.

Irving Grespi *Playing Cards as Mass Culture*, u zborniku radova o masovnoj kulturi *Mass Culture*, ed. by B. Rosenberg, and D. M. White, Free Press, USA, 1959).

nosti. Obezličavanje u procesu rada, u savremenoj mehanizovanoj i automatizovanoj proizvodnji, obezličavanje ljudskih društvenih odnosa, otuđenje potreba, prevlast jedne jedine potrebe, potrebe prisvajanja nad svim drugim ljudskim potrebama, itd., nadkompenzira se procesom pseudopersonalizacije, fiktivnim prevazilaženjem bezličnosti i anonimnosti, fiktivnim dosezanjem do autentične ličnosti. U *Zabeleškama o masovnoj kulturi* Irving Howe[11] primećuje da je jedna od osnovnih tema šund literature — nekažnjeno kršenje zakona i kaže: »... dalje od ovakvog kršenja društvenog zakona masovna kultura ne može da ide... Heroj masovne kulture je izraz socijalne anonimnosti savremenog masovnog čoveka«.[12]

U *Usamljenoj gomili* David Riesman navodi vrlo karakterističnu literaturu da bi pokazao kako je jedna od osnovnih tema masovne kulture — pseudopersonalizacije, tj. fiktivno prevazilaženje otuđenosti savremenog čoveka prema sebi i drugom čoveku: »Kako postići prijatelje i uticati na ljude«, »Kako prestati brinuti se i početi živeti«, »Kako da si srećan dok si sam«, »Umiri sebe«, i dr. Bezbroj je ovakvih knjiga u SAD danas.

U ovoj kulturi vrednost postaje fikcija, fiktivno iživljavanje i fiktivno prevazilaženje bezličnosti. Konzumenti ove kulture i nisu ličnosti, već gomila. Njene kulturne »vrednosti« su robe namenjene masovnom ukusu. Jedna od osnovnih karakteristika masovne kulture je stvaranje potrošnih vrednosti koje se mogu bez napora konzumirati.[13]

Masovna kultura otuđuje čoveka od njegovog ličnog doživljaja sveta, ličnog stvaralaštva, otuđuje ga od potrebe da ima lično iskustvo i lični doživljaj stvarnosti, da ima lični ukus. Masovna kultura utvrđuje njegovu moralnu apstinenciju pred procesom gubljenja samosvojnosti, gubljenja autentičnosti. Ova kultura guši potrebu za autentičnim ličnim odnosom prema stvarnosti i time ruši osnovu na kojoj je humanizam uopšte moguć.

U postojećim teorijama o kulturi u Sovjetskom Savezu ovaj depersonalizovani odnos čoveka prema stvarnosti se meša sa pojmom narodnosti kulture. Narodno i masovno, kolektivističko, u ovim se teorijama izjednačuje. Narodnost kulture se ovde shvata kao zahtev da se proizvode kulturne vrednosti za mase, tj. kao zahtev za ugađanjem postojećem kolektivnom ukusu. Međutim, masovnost i narodnost (popularnost) kulture ne mogu da budu identični pojmovi. Ne postoji ni jedna prava, autentična umetnost koju bi mogla da konzumira samo elita. Nije

11) Irving Howe *Notes on Mass Culture*, u pomenutom zborniku radova o masovnoj kulturi.
12) Op. cit. str. 503.
13) Depersonalizujući efekti masovne kulture uvlače se i u savremenu pedagogiju u kojoj se sve više razvijaju teorije o učenju kroz razonodu, o učenju bez napora.

pojmu masovne kulture suprotan pojam elitne kulture već pojam autentične kulture, tj. kulture koju stvaraju avangardne autentične ličnosti.

U Periklovoj Atini narod je bio konzument najviše avangardne umetnosti. Poznato je da su mnogi veliki umetnici u prošlosti stvarali po porudžbini elitne manjine, aristokratije, ali je njihova autentična umetnost postala popularna, narodna. Koja će umetnost da bude više konzumirana, da li bezlična, masovna sa temama pseudopersonalizacije ili autentična umetnost, ne zavisi samo od nerazvijenog i primitivnog ukusa, već od onih faktora koji taj ukus formiraju. Među tim faktorima danas najsnažnije deluju komercijalizam i birokratija. Pojava neshvaćenog avangardnog umetnika, pojava koju tako rado zloupotrebljavaju oni koji brane masovnu kulturu, kulturu po porudžbini, ne proističe iz nesposobnosti naroda da dela ovakvog umetnika shvati i doživi, ne proističe iz nepremostivih teškoća. Konzumacija proizvoda avangadne moderne umetnosti često zahteva postojanje tzv. specifične percepcije koja se stiče posebnim obrazovanjem; razvijanje te specifične percepcije je jedan od bitnih faktora integralnog razvoja ljudske ličnosti. Ali, pojava neshvaćenog avangardnog umetnika se može objasniti jedino onim faktorima koji ne podstiču razvoj ličnosti već potpomažu delovanje razornih depersonalizujućih efekata masovnog društva i kulture tog društva.

Masovna kultura nije samo bezvredni otpadak prave kulture, ona je takav otpadak koji preti da uništi autentičnu kulturu.

Po mnogim teoretičarima kulture elite, sve što je popularno samim tim je i vulgarno i bezvredno tj. masovno; po mnogim teoretičarima socijalističkog realizma popularno i masovno je, isto tako, identično, ali ne u pežorativnom smislu. U osnovi teorije o socijalističkom realizmu stoji zahtev da socijalistička kultura postane proizvodnja za postojeći ukus masa, tj. masovna kultura. Ovaj zahtev proističe iz birokratske potrebe za masovnom bezličnošću i prosečnošću. Ova reakcionarna teorija kulture nastupala je i nastupa protiv svakog avangardizma, protiv svakog tona ličnog traženja u svim oblastima kulturnog stvaralaštva, protiv takvog traženja kojim bi se započinjao sukob sa postojećim prosečnim, bezličnim ukusima. Sve primitivne samouverene direktive političkih birokrata upućene umetnicima i kulturnim stvaraocima u ime narodnosti umetnosti i kulture označavale su do sada zahtev za masovnom kulturom, tj. takvom kulturom koja treba da postane oblik transmisije birokratskih shvatanja, da postane uporište birokratske volje.

Autentična kultura je ona koju stvara slobodna neponovljiva autentična ličnost. To je kultura koja sagledava datu stvarnost, postojeća shvatanja i postojeće ukuse sa pozicija zahteva za autentičnom ličnošću i humanizacijom čoveka. Jedino takva kultura može da postane narodna u punom smislu te reči. Takva kultura je antimasovna, jer zahteva da prosečan masovni čovek postane

samosvesna ličnost. Jedino ta kultura je identična sa borbom za socijalizam, jer borba za socijalizam i nije ništa drugo već borba za društvo autentičnih celovitih ličnosti, borba protiv depersonalizacije, tj. masovnosti, borba protiv svih sila otuđenja koje izazivaju i održavaju depersonalizovanog savremenog čoveka.

Avangardizam u kulturi kao izraz neponovljivog ličnog stvaralaštva jedina je alternativa masovnoj kulturi. Avangardna kultura nije suprotna narodnoj kulturi. Ona onemogućava identifikaciju naroda i bezlične mase i zahteva pretvaranje bezlične mase u društvo samosvojnih ličnosti.[14]

Avangardna autentična kultura je suprotna i masovnoj i elitnoj kulturi, jer pojam elitne kulture znači stvaranje potrošnih dobara za ukus jednog uskog kruga ljudi. Poznato je da postoji isto tako akademski kič, kič aristokratskog ukusa kao i kič namenjen nižim slojevima masovnog društva. Depersonalizacija, tj. masovnost nije svojstvena samo nižim slojevima.

Masovna kultura znači uvek pretvaranje intrinsičnih vrednosti u instrumentalne vrednosti, u instrument zadovoljenja potreba koje su van kulturne sfere.

Kad se ovako razlikuju pojmovi masovne i narodne kulture ne zastupa se teorija po kojoj je ukus naroda zdrav samo ga tvorci kiča kvare. Ovde se tvrdi samo to da ona umetnost koja je rezultat autentične stvaralačke ličnosti može jedino da dopre do ličnog i autentičnog u svakom čoveku te može da postane široko prihvaćena. Masovna kultura je danas rasprostranjena samo zato što je postojanje savremenog čoveka vezano za sile otuđenja koje onemogućavaju lični i autentični život.

Da li će da prevlada masovna ili autentična kultura to ne zavisi od same kulture, to zavisi od oblika i rezultata borbe za autentičnu ličnost, borbe za humanizaciju savremenog čoveka.

Masovna umetnost i avangardna moderna umetnost

Avangardna moderna umetnost[15] je suštinski ne-masovna. Za razliku od masovne umetnosti koja je klišetizirana repro-

---

14) Narodna poezija i drugi oblici narodnog stvaralaštva takođe ne pripadaju masovnoj kulturi, jer se u tom stvaralaštvu ispoljavaju neponovljive autentične vrednosti. To što su tvorci te kulture ostali nepoznati ne čini tu kulturu bezličnom, tj. masovnom.
I ova umetnost je danas pred opasnošću da bude ugušena i potisnuta proizvodima savremene masovne kulture. Narodna poezija, narodno likovno stvaralaštvo, kroz koje se ispoljavaju autentične ličnosti nepoznatih umetnika, sve više se potiskuju šundom i kičom masovne proizvodnje.

15) Pojmovi avangardne i moderne umetnosti se ne mogu poistovetiti. Nije sva moderna umetnost avangardna i autentična. U okviru same moderne umetnosti postoje jake tendencije ka depersonalizovanoj umetničkoj proizvodnji. Mnogi nadrealisti su sanjali o tome da svak može da postane pesnik ako ispuni određene tehničke uslove koji treba da obezbede nesmetano nizanje asocijativnih predstava. U apstraktnom slikarstvu postoje jake težnje ka masovnoj stereotipnoj produkciji. Masovna je i kurbizijeovska arhitektura po kojoj se stereotipno proizvode »fabrike za stanovanje«, itd.

dukcija stvarnosti avangardna moderna umetnost nastupa sa radikalnim odbacivanjem reproduktivne funkcije; svojom antireproduktivističkom usmerenošću avangardna moderna umetnost se radikalno suprotstavlja masovnoj umetnosti. Cilj avangardne moderne umetnosti nije da preslika stvarnost, već da prikaže ljudski doživljaj stvarnosti, stvarnost onakvu kakvu je doživljava ličnost. Procesi destrukcije objekta, forme, iščezavanje sižea, prostornih dimenzija, dimenzija vremena, itd, u avangardnoj modernoj umetnosti usmereni su na težnju da se produkuje ljudski doživljaj sveta, lični doživljaj sveta. Ovom svojom težnjom da proizvede nepatvoreni lični doživljaj sveta avangardna moderna umetnost vrši humanističku funkciju — ona preko toga doživljaja pokazuje kakav je ljudski profil savremenog sveta. Destrukcija svih reproduktivnih funkcija u savremenoj avangardnoj umetnosti je neophodni uslov sagledavanja ljudske suštine stvarnosti. Sa destrukcijom formi, fabule, prostorno-vremenskih dimenzija, itd. površnom posmatraču izgleda da iščezavaju i svake vrednosti iz moderne avangardne umetnosti. Ali, savremena umetnost pokazuje bezvrednost sveta, ona u doba depersonalizovanog društva heroja našega vremena mora da slika kao što to čini Kafka svojim bezličnim junakom *K*, ona se ne može optuživati što nalazi besmisao i iracionalnost u stvarnosti, ona se ne može kriviti ako umesto pozitivnog heroja pronalazi samo, kako Nietzsche kaže, »komadiće i grozne slučajeve«, ne može se optuživati ako joj život ne izgleda kao život nastojaščego čeloveka Borisa Poljevoja, već kao Faulknerova »priča koju je ispričao idiot,

puna zvuka i besa
koja ne znači ništa«.

Savremena avangardna umetnost nije prefarbavanje stvarnosti, po porudžbini, već produkcija autentičnih doživljaja sveta. I samo kao takva produkcija ona može da vrši humanističku funkciju u postojećoj drami ljudskog otuđenja.

U staljinskoj (i poststaljinskoj) eri ovu avangardnu modernu umetnost oficijelno odbacuju pre svega zbog njenog radikalnog napuštanja reproduktivnih funkcija tako neophodnih onima koji umetnost hoće da pretvore u sluškinju politike.

Socijalistički realizam počiva na zahtevu za umetnošću koja reprodukuje datu stvarnost, na zahtevu da se data stvarnost ovakvom reprodukcijom digne na rang vrednosti. A ovo je osnovna osobina masovne umetnosti i masovne kulture uopšte. Teorija socijalističkog realizma zahteva tako angažovanu umetnost koja u suštini ne znači ništa drugo do težnju da se fiktivno dosezanje do smisla života, tj. proces pseudopersonalizacija, proglasi za osnovnu temu i osnovni sadržaj umetnosti. Potreba za pozitivnim herojem u ovoj vrsti umetnosti nije ništa drugo nego potre-

ba za fiktivnim prevazilaženjem otuđenog sveta, za fiktivnim dolaženjem do autentično ljudske stvarnosti, tj. potreba za pseudopersonalizacijom.

Savremena avangardna umetnost je na izgled vrednosno neutralna, ali svojim radikalnim sagledavanjem otuđenosti i iracionalnosti savremenoga sveta ona jedina ostavlja humane poruke, jedina može humano da angažuje.

Slikanje pozitivnog heroja je samo na izgled vrednosno angažovanje, umetnost socijalističkog realizma znači reprodukovanje datog stanja stvari u obliku pseudopersonalizacija.

Savremena teorija i »umetnička praksa« socijalističkog realizma nije teorija i praksa koja zahteva humanizaciju masa, ona konzumenta kulture tretira na isti način na koji birokratija tretira čoveka uopšte — kao bezličnu masu za koju se proizvode određene norme.

Antikonformizam avangarde moderne umetnosti je glavni razlog nesporazuma između nje i zastupnika socijalističkog realizma po kojima je umetnost reprodukcija date stvarnosti, takva reprodukcija koja fiktivnim pozitivnim vrednostima prikriva dato stanje stvari, umesto da kaže ljudsku istinu o tom stanju. Avangardna moderna umetnost razbija ovakve pseudopersonalizacije, ona ne pogoduje mentalitetu prosečnosti i lične apstinencije pred stvarnošću.

Kako se kod nas raspravlja o problemu masovne kulture?

Kod nas se o problemima masovne kulture počelo da raspravlja sa pojavom komercijalizacije kulture i pojavom šunda u literaturi. Masovna kultura u obliku komercijalnog šunda se sve više širi. Drugi oblik masovne kulture kao birokratski dirigovane kulturne proizvodnje sve je manje kod nas problem. Ali, sve više se javljaju šund romani, roto romani poluanonimnih autora, čak i komercijalni filmovi. Sve je veći broj novinarskih poduzeća koja izdaju šund literaturu. Izračunato je da se u poslednje vreme izdaje oko tri i po miliona primeraka šund romana (ne računajući šund romane koji u nastavcima izlaze u dnevnoj štampi).

U ovakvoj situaciji porasta šunda javljaju se i pokušaji objašnjenja te pojave. Oni su se često kretali na nivou traženja odgovora šta je prvo: šund ili iskvareni ukus (kokoška ili jaje!). Često se zaboravlja da se uzrok masovne kulture traži među onim faktorima koji stvaraju i održavaju masovni ukus.

U poslednje vreme javljaju se kod nas svojevrsni oblici odbrane masovne kulture, pre svega u obliku tumačenja masovne kulture kao predvorja prave kulture.

Javljaju se isto tako svojevrsni zahtevi za kulturom elite.

Kulturu elite traže oni koji traže posebne privilegije i posebnu društvenu moć za »majstore kulture«, koji traže staleške privilegije.

• Druga krajnost ovom esnafskom mentalitetu je tumačenje masovne kulture kao preduslova za pravu, kao tla iz kojeg se razvija potreba za pravom kulturom. Jedan od branilaca masovne kulture kod nas kaže: »Želeći da preko svih realnih granica prakse... razvijemo danas ukus i kulturnu potrošnu moć svakog građanina lišavajući ga polukulturnih dela, znači lišavati ga puta ka novim višim iskustvima...«

Međutim, masovna kultura nije predvorje prave, ona svojim depersonalizujućim efektima ruši temelje na kojima može da niče prava kultura, masovna kultura ostavlja za sobom pustoš. Pravdati komercijalnim razlozima ovu kulturu nije čak ni iz komercijalnih razloga ispravno — ova kultura čini da se sve manje isplaćuje izdavati prava i vredna kulturna dostignuća.

Socijalizam i perspektive masovne kulture.

Sudbina masovne kulture zavisi od sudbine masovnog društva. Uzroci masovne kulture su svi objektivni izvori depersonalizacije, tj. otuđenja savremenog čoveka.

Živimo u vremenu otuđenja rada, potreba, svesti, slobode, živimo u vremenu u kojem snažno deluju birokratske težnje uokviravanja ljudske delatnosti, težnje pretvaranja ličnosti u transmisije birokratske samovolje... Svi ti oblici otuđenja su tle na kojem niče masovna kultura.

Jedni izlaz iz ove krize vide u formiranju nove elite koja bi imala posebne društvene privilegije; drugi taj izlaz traže u jačanju uloge savremene stvaralačke inteligencije.

Ali, društvena uloga stvaralačke inteligencije zavisi od čitave strukture društvenih odnosa. U najkomercijalizovanom društvu, u SAD, uticaji stvaralačke inteligencije su sve slabiji. »Američka inteligencija, kaže Gilbert Seldes [16], sastoji se od ljudi koji su izolovani od zajednice. Ova izolacija je samoprogonstvo«. Da li ova izolacija nije neizbežna apstinencija pred iracionalnim silama »gramzivog društva«?

Do takve izolacije je došlo i u birokratskim sistemima koji sebe krste socijalističkim imenom.

Stvaralačka inteligencija bez korenite izmene društvenih odnosa, izmene položaja ličnosti u društvu, ne može masovnu kulturu da suzbije pravim vrednostima. Uništenje masovne kulture vezano je za ukidanje objektivnih društvenih izvora depersonalizacije, procesa koji stvara potrebu za pseudo kulturom. Tek kad je socijalizam identičan sa borbom protiv depersonalizacije, tj. kad je pravi socijalizam, stvaralačka inteligencija, tvorac kulture, dobija mogućnost da pravim vrednostima guši pseudo kulturu.

---

16) Gilbert Selder *The People and the Arts*, u knjizi *Mass Culture*, str. 78.

FILOZOFIJA I POLITIKA U SOCIJALIZMU

Gajo Petrović

Živimo u vrijeme kad već i djeca svuda po svijetu znaju ponešto o socijalizmu, a teoretičari su o toj »temi« napisali čitava brda knjiga i članaka. Ipak bilo bi pogrešno misliti da je pitanje o smislu i perspektivama socijalizma »riješeno« i prema tome neaktualno. U vrijeme kada čak i među socijalistima (ili onima koji se deklariraju kao socijalisti) susrećemo desetke pa i stotine različitih interpretacija socijalizma, pri čemu iza mnogih od tih interpretacija ne stoje samo pojedini usamljeni mislioci ni grupe mislilaca već i snažne društvene grupe, organizacije i institucije, ponekad čak i dominantne nacionalne snage ili čitave države (zbog toga se ponekad govori o »kineskoj«, »jugoslavenskoj«, »talijanskoj«, »kubanskoj«, »alžirskoj«, »indijskoj«, »burmanskoj« itd koncepciji socijalizma), bilo bi doista smiješno kad bi netko smatrao da je pitanje o smislu socijalizma riješeno i neaktualno. Isto tako, u vremenu kada nisu jasne ni sigurne perspektive čovječanstva kao čovječanstva (jer je i sam opstanak čovječanstva došao u pitanje), bilo bi naivno misliti da su perspektive socijalizma potpuno jasne.

To što vrijedi za opće pitanje o smislu i o perspektivama socijalizma, vrijedi uglavnom i za temu »Filozofija i politika u socijalizmu«. Ta tema svakako nije nova, jer je susrećemo na primjer, kod Marxa i još mnogo ranije kod Platona. Međutim, teško bi se moglo reći da je neaktualna, premda ovdje izgleda postoji veća suglasnost nego u općem pitanju o smislu socijalizma. U velikom broju socijalističkih zemalja odnos između politike i filozofije vrlo je sličan: filozofija vrši funkciju služavke politike. Čak i u onim socijalističkim zemljama gdje takav odnos ne postoji, ima utjecajnih grupa i pojedinaca koji takav odnos priželjkuju i povremeno pokušavaju da ga uspostave. Po mom mišljenju Karl Marx nije nikad tako zamišljao odnos filozofije i politike u socijalizmu, pa nam to može biti poticaj da se upitamo: Da li nešto nije u redu s Marxom ili nešto nije u redu s odnosom između filozofije i politike u so-

cijalizmu i sa socijalizmom u kojem je opisani odnos uspostavljen? Ovom pitanju može se prići na razne načine. Pokušajmo mu prići tako da se najprije upitamo šta je zapravo socijalizam.

Prije svega, treba podsjetiti da se termin »socijalizam« primjenjuje na tri razna područja. O socijalizmu se govori kao o određenom društvenom poretku koji bi trebalo da nastane ili već nastaje kao negacija kapitalizma. O socijalizmu se također govori kao o određenom političkom pokretu koji se zalaže za ostvarenje socijalizma kao takvog društvenog poretka. Najzad, o socijalizmu se govori kao o teoriji koja zasniva mogućnost i pokazuje putove i sredstva za ostvarenje socijalizma u prvom od navedena dva smisla. U ovom izlaganju bit će riječi o socijalizmu u prvom smislu, u smislu određenog društvenog poretka. Međutim, treba napomenuti da ono što vrijedi za socijalizam kao društveni poredak vrijedi uvelike i za socijalizam kao politički pokret i za socijalizam kao teoriju, jer od toga kakav će biti odnos između filozofije i politike u socijalizmu kao teoriji i u socijalizmu kao pokretu svakako zavisi i to kakav će biti taj odnos u socijalizmu kao društvenom poretku. Također treba naglasiti da određenjem područja primjene ovog pojma još uvijek nije riješeno pitanje njegova sadržaja, još su uvijek moguće različite interpretacije.

U koncepciji marksizma, koju je Staljin kanonizirao i koja je još uvijek vrlo proširena u nekim socijalističkim zemljama, termin »socijalizam« ima sasvim određeno značenje. On označava prvu fazu komunizma koja dolazi nakon tzv. perioda diktature proletarijata a prije tzv. više faze komunizma. Prema ovoj pojmovno-terminološkoj shemi imamo dakle slijedeći redoslijed društvenih poredaka: kapitalizam, diktatura proletarijata, niža faza komunizma (socijalizam), viša faza komunizma (pravi komunizam). Prema pristalicama ove sheme period diktature proletarijata traje u Sovjetskom Savezu tačno do donošenja Staljinskog ustava, od Staljinskog ustava počinje period niže faze komunizma koja se naziva socijalizmom a danas se, nakon završene izgradnje socijalizma, već vrši prijelaz od socijalizma ka komunizmu.

Po mom mišljenju ova je shema iz više razloga defektna. Prije nego što iznesem te razloge želim istaći da ta omiljena staljinistička shema nije proizvoljna staljinistička izmišljotina, da ona ima svoj korijen u Marxu. Kao što je poznato, Marx u *Kritici gotskog programa* govori o dvjema fazama komunizma, samo što ih terminološki ne fiksira kao »socijalizam« i »komunizam«. Nazivi su naknadni dodatak. U *Kritici gotskog programa* Marx također govori o »periodu revolucionarnog preobražaja prvog u drugo« (kapitalističkog društva u komunističko), kao o nečem što se razlikuje i od kapitalizma i od komunizma, kao

o nečem trećem čemu »odgovara i politički prelazni period« pri čemu »država tog perioda ne može biti ništa drugo osim revolucionarna diktatura proletarijata«.[1]

U vezi sa shvaćanjem prelaznog perioda kao perioda diktature proletarijata, koji se bitno razlikuje i od kapitalizma i od socijalizma, treba prije svega reći da je to vrlo opasna teorijska koncepcija koja se može iskoristiti i doista je bila korištena u antisocijalističke svrhe. Ako prelazni period nije ni kapitalizam ni socijalizam, već ima neka svoja posebna svojstva koja ga bitno razlikuju i od jednog i od drugog, onda je moguće tvrditi: premda je za razvijeno kapitalističko društvo karakteristična politička demokracija, i premda će i socijalistički odnosno komunistički društveni poredak biti demokratski, prelazni period od kapitalizma ka socijalizmu, odnosno od buržoaske demokracije ka socijalističkoj, ne mora biti demokratski, to može biti i period terora, nasilja i nehumanosti. Štoviše, može netko tvrditi da su upravo nehumanost, nesloboda i nasilje najbolji ili jedini mogući »dijalektički« put u socijalizam, da su to ona dijalektička sredstva koja vode svojoj suprotnosti — istinskoj demokraciji, slobodi i humanosti socijalističkog društva. Naravno, kad kažemo da se tako nešto *može* tvrditi u okviru teorije o diktaturi proletarijata kao posebnom prelaznom periodu, to ne znači da se to *mora* tvrditi, da takva interpretacija nužno proistječe iz biti spomenute teorije. Međutim, ne treba previdjeti da to nije samo jedna među mnogim mogućim interpretacijama, već upravo ona koju je staljinizam ne samo riječju već i djelom afirmirao. Da je Marx mogao predvidjeti ovakvu interpretaciju svoje teorije o diktaturi preletarijata kao posebnom prelaznom razdoblju, on je možda nikad ne bi postavio, čak ni onako usput kao što to čini u *Kritici gotskog programa*, već bi se konsekventnije držao jedne druge svoje teorije prelaznog razdoblja koja spomenutu staljinističku interpretaciju isključuje. To je teorija po kojoj prelazni period nije samo period diktature proletarijata već je ujedno period komunizma i socijalizma. Da bismo doprli do razumijevanja ove teorije, potrebno je da za trenutak ostavimo po strani pitanje prelaznog perioda i da pažljivije razmotrimo teoriju o dvije faze komunizma.

Na osnovu onog što Marx u *Kritici gotskog programa* govori o dvije faze komunizma, može se steći utisak da ih on razlikuje po vladajućem principu raspodjele, naime po tome što u prvoj fazi vrijedi princip raspodjele prema radu, a u drugoj — princip raspodjele prema potrebama. U nižoj fazi komunizma po Marxu, naime, »pojedini proizvođač dobiva nazad od društva — poslije odbitaka — tačno onoliko koliko mu daje,«[2] dok u višoj fazi komunizma društvo može na svojoj zastavi napisati »Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema nje-

1) K. Marx: *Kritika gotskog programa*, Kultura 1948, str. 35.

govim potrebama!«[3] Iz Marxova teksta proistječe da će društvo moći da proklamira princip raspodjele prema potrebama samo onda kad budu ispunjeni određeni uvjeti, naime onda »kad nestane ropske podčinjenosti individuuma podjeli rada, a s njome i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego i prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom individuuma porastu i produkcione snage i kad svi izvori društvenog bogatstva poteku obilnije«.[4] Ali ovo isticanje uvjeta za realizaciju principa raspodjele prema radu ne mora isključivati shvaćanje da je upravo taj princip bitna odlika više faze komunizma. Kao da je i sam osjetio da se nije najsretnije izrazio i da bi mogao biti krivo shvaćen, Marx zato upozorava: »Nezavisno od svega dosad rečenog, bilo je uopće pogrešno dizati galamu oko takozvane *raspodjele* i stavljati glavni akcenat na nju. Svaka raspodjela sredstava potrošnje samo je posljedica raspodjele samih uslova proizvodnje. A raspodjela uslova proizvodnje zavisi od samog načina proizvodnje... Vulgarni socijalizam (a od njega jedan dio demokracije) naslijedio je od buržoaskih ekonomista to da distribuciju promatra i tretira kao nezavisnu od načina proizvodnje i da stoga socijalizam prikazuje kao da se on uglavnom vrti oko distribucije.«[5] Tako Marx, nakon što je sam pripisao značajnu ulogu razlikama u distribuciji pri razlikovanju faza komunizma, podvrgava kritici one koji smatraju da se socijalizam vrti oko distribucije, te tvrdi da je to shvaćanje naslijeđeno od buržoaskih ekonomista. Takav Marxov stav je u skladu s njegovim općim shvaćanjem da je proizvodnja bitnija od raspodjele i da oblici raspodjele zavise od oblika proizvodnje.

Mogao bi netko upitati ne bi li »nižu« i »višu« fazu komunizma trebalo razlikovati prema oblicima ekonomske proizvodnje. Mislim da ni takvo shvaćanje nije u duhu Marxa. Po Marxovu mišljenju u jednoj epohi ljudske historije, u epohi otuđenog klasnog društva, čovjek je doista ekonomska životinja, njegov cjelokupni život je u krajnjoj liniji određen sferom ekonomske proizvodnje. U toj epohi logično je da se razne razvojne faze razlikuju u prvom redu prema načinu proizvodnje. Ali ono društvo koje treba da nastane kao negacija kapitalizma nije po Marxu samo negacija određenog ekonomskog poretka, ono treba da bude i negacija dotadašnjeg odnosa među »sferama«, da ukine ne samo primat ekonomske sfere već i uopće rascjep čovjeka na međusobno otuđene sfere. Prema tome kriterij za razlikovanje faza u tom društvu ne može biti razlika u načinu ekonomske proizvodnje, on mora biti mnogo kompleksniji.

---

2) Op. cit., str. 22.
3) Op. cit., str. 24.
4) Op. cit., str. 24.
5) Op. cit., str. 25.

Ako udomaćenu distinkciju između niže i više faze komunizma promatramo s njene sadržajne strane, vidimo da ona ne samo kod staljinista nego ni kod Marxa nije domišljena i dovedena do jasnoće. Nejasnoća nije samo u sadržaju nego i u terminologiji. Marx ne govori o tim dvjema fazama kao o fazi socijalizma i o fazi komunizma. Ovi nazivi fiksirani su ovako naknadno. Uprkos tome mnogi marksisti još uvijek prihvaćaju ne samo gornju distinkciju koja je faktično Marxova (premda se ne slaže s nekim njegovim fundamentalnim shvaćanjima), već i terminologiju koja uopće nije njegova. Ta terminologija (kao ni bilo koja druga) nije »neistinita«, ali ona je po mom mišljenju neadekvatna za distingviranje glavnih faza komunističkog društva. Međutim, premda je staljinistička koncepcija socijalizma i komunizma bila već oštro kritizirana, terminologija koju je ona kanonizirala ostala je pošteđena. Kritizirano je shvaćanje da je socijalizam izgrađeni društveni sistem bitno različit od komunizma, kritizirano je i shvaćanje da je nehumanost dopuštena u socijalizmu kao sredstvo za postizanje humanosti u komunizmu. Ipak nitko od kritičara, koliko mi je to poznato, nije doveo u pitanje ni razlikovanje dviju osnovnih faza u razvoju komunističkog društva ni terminološko fiksiranje te razlike pomoću naziva »socijalizam« (za »nižu« fazu) i »komunizam« (za »višu« fazu).

Međutim, Marxovi tekstovi daju više osnova da se socijalizam promatra kao viša faza u odnosu na komunizam. U prilog takve terminologije govori i etimologija ovih riječi. Komunizam (prema communis — zajednički) trebalo bi da bude društvo u kojem su sredstva za proizvodnju zajednička, a socijalizam (prema socius — drug) društvo u kojem je čovjek čovjeku drug. A ovo drugo svakako je nešto više i teže ostvarljivo nego ono prvo.

Da je Marx doista smatrao socijalizam »višim« od komunizma pokazat ću pomoću jednog teksta koji je svima poznat i često se navodi, samo što se neadekvatno shvaća, jer se Marx još uvijek suviše čita kroz staljinističke naočari. Marx, dakle, piše: »*Ateizam* kao poricanje te nebitnosti nema više smisla, jer je ateizam *negacija boga* i postavlja tom negacijom *postojanje čovjeka;* ali socijalizam kao socijalizam ne treba više takvog posrednika; on počinje od *teorijski* i *praktički čulne čovjekove i prirodne svijesti* kao *bića.* On je pozitivna čovjekova *samosvijest* koja nije više posredovana ukidanjem religije, kao što je *zbiljski život* pozitivna čovjekova stvarnost koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva, *komunizmom.*«[6] Kao što vidimo, komunizam je za Marxa ono posredovanje kojim se ukida privatno vlasništvo, a zbiljski život je pozitivna čovjekova stvarnost koja nije posredovana tim ukidanjem. Drugim riječima, komunizam je »niža« faza, a zbiljski život »viša«. Ovom odnosu »komunizma« i »zbiljskog života« analogan je odnos između »ateizma« i »socijalizma«. Ateizam je afirmacija postoja-

6) K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953,str. 237.

nja čovjeka putem negacije boga. Socijalizam kao socijalizam naprotiv ne treba posrednika. On počinje od teorijski i praktički osjetne čovjekove i prirodne svijesti kao bića. On je pozitivna čovjekova samosvijest koja nije posredovana ukidanjem religije. Prema tome, dok je komunizam ukidanjem privatnog vlasništva posredovano ljudsko društvo, socijalizam je aspekt onog višeg oblika društva koje je neposredno ljudsko. Socijalizam nije to društvo u cjelini, ono je tek jedan aspekt »zbiljskog života«, njegova samosvijest. Naravno, ako je Marx smatrao komunizam »nižom« fazom a socijalizam — jednim aspektom »više« faze (njenom samosvješću), to ne znači da njegovu terminologiju i koncepciju (jer ipak nije riječ samo o terminologiji!) moramo prihvatiti. No nije li danas više nego ikad prije od životnog značenja za čovječanstvo da razlikujemo društveno stanje u kojem je ukinuto privatno vlasništvo (komunizam) od humane ljudske zajednice u kojoj je čovjek čovjeku ne vuk, već drug (socijalizam ili još bolje humanizam)?

U diskusijama o socijalizmu i o komunizmu često se postavlja pitanje da li je socijalizam ili komunizam neki konačni cilj, završetak ljudske historije, a marksisti i marksolozi unisono s visine odgovaraju da to — naravno nije. Kad neinformirani dalje pitaju šta će u tom slučaju biti iza komunizma, onda se snishodljivo objašnjava da je to skolastičko pitanje koje ide previše daleko u budućnost. Sigurno je da komunizam neće vječno trajati i da će se nakon toga dogoditi još nešto, ali šta će to biti ne znamo niti možemo znati. A ako neki »skolastičar« upozori da Marx ipak ponekad govori o komunizmu kao o »riješenoj zagonetki historije«, te zatraži da mu se razjasni u kakvom su odnosu takve izjave prema tvrdnjama kao što je ona da »komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka« nego samo »nuždan oblik i *energičan* princip najbliže budućnosti«, onda mu se superiorno odgovara da je to »dijalektika«. Međutim, ako pažljivije pogledamo Marxove tekstove, vidjet ćemo da je »dijalektika« u smislu istovremenog tvrđenja kontradiktornih teza njemu strana. Otkrit ćemo također da na »skolastičko« pitanje, šta će se dogoditi nakon komunizma, Marx bez ustezanja i jasno odgovara. On naime kaže: »Kao što je ateizam kao ukidanje boga nastajanje teorijskog humanizma, tako je komunizam kao ukidanje privatnog vlasništva prisvajanje stvarnog čovjekova života kao njegova vlasništva, nastajanje praktičnog humanizma; drugim riječima, ateizam je pomoću ukidanja religije, a komunizam pomoću ukidanja privatnog vlasništva — samim sobom posredovani humanizam. Tek pomoću ukidanja toga posredovanja — koje je međutim nužna pretpostavka — nastaje *pozitivni* humanizam, koji pozitivno počinje od sebe sama«.[7]

Po Marxu, dakle, komunizam je u biti nastajanje humanizma, samo za razliku od ateizma koji je nastajanje teorijskog hu-

7/ Op. cit., str. 275.

manizma, on je nastajanje praktičnog humanizma. Kao nastajanje humanizma on nije nešto bitno drugačije ili suprotno humanizmu nego je već humanizam, samo posredovani, humanizam posredovan ukidanjem privatnog vlasništva. Tek pomoću i nakon ukidanja toga posredovanja nastaje pozitivni humanizam, humanizam koji pozitivno počinje od sebe sama. Taj pozitivni humanizam nema razloga da se naziva komunizmom, jer ovaj naziv ukazuje da imamo posla sa zajednicom koja je tek nastala kao negacija društva koje počiva na privatnom vlasništvu.

Kad ističe da je komunizam posredovani humanizam, Marx ne želi reći da komunizam uopće nije humanizam. On naprotiv naglašava: »Ali ateizam, komunizam nisu bijeg, apstrakcija, gubitak predmetnog svijeta koji proizvodi čovjek, gubitak njegovih suštinskih snaga koje su postale predmetnost, nisu siromaštvo koje se vratilo k neprirodnoj, nerazvijenoj jednostavnosti. Oni su naprotiv tek stvarno nastajanje, za čovjeka nastalo ostvarenje njegova bića, njegova bića kao stvarnog bića.«[8]

Marx se dakle zalaže da se kapitalističko društvo ne negira nekim drugim klasnim društvom ni uopće društvom u kojem bi dominirala ekonomska sfera te bi se moglo bitno karakterizirati samo određenim odnosima ekonomske proizvodnje ili raspodjele, on se zalaže za bitno drukčije, humanističko društvo. A komunističko društvo je humanističko društvo u procesu svoga nastajanja. Komunizam je zapravo »prelazni period« — od kapitalizma (i klasnog društva uopće) ka humanizmu, ali to ne znači da je on negdje po sredini između kapitalizma i humanizma. Komunizam je u onoj mjeri komunizam u kojoj jest i sve više postaje humanizam. A socijalizam je u ovoj koncepciji jedan od aspekata humanističkog društva, jer u društvu u kojem je čovjek doista čovjek, čovjek je čovjeku drug.

No kakav je bliži smisao ovako shvaćenog komunizma koji je proces nastajanja humanizma? Najpotpuniji odgovor daje Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* u fragmentu »Privatno vlasništvo i komunizam«.[9] Marx tamo među ostalim podrobno govori o tri faze komunizma, ali čini mi se da to raščlanjivanje faza nije od bitnog značaja. Najvažnije je što Marx tu općenito kaže o komunizmu. A općenito o komunizmu on tu govori čak i onda kad se naizgled bavi pojedinim fazama. Tako u vezi s prve dvije faze piše: »U oba oblika komunizam se već pokazuje kao reintegracija ili povratak čovjeka k sebi, kao ukidanje čovjekova samootuđenja, ali kako još nije shvatio pozitivnu suštinu privatnog vlasništva i kako je isto tako malo shvatio *ljudsku* prirodu potrebe, on je njime još obuzet i inficiran.«[10]

Raspravljajući o fazama komunizma Marx tako ukazuje i na njegovu humanističku bit: na ukidanje čovjekova samootu-

---

[8] Op. cit., str. 275.
[9] Op. cit., str. 222—237.
[10] Op. cit., str. 227.

đenja, na reintegraciju ili povratak čovjeka k sebi. Raspravljajući o »trećoj fazi«, on produbljuje ovo svoje određenje kad tvrdi da su religija, porodica, država, moral, pravo, nauka, umjetnost itd. samo *posebni* načini proizvodnje te da je »pozitivno ukidanje *privatnog vlasništva* kao prisvajanje *čovjekova* života *pozitivno* ukidanje svakog otuđenja, dakle, povratak čovjeka iz religije, porodice, države itd. u svoje *ljudsko*, tj. društveno postojanje.«[11]

Ako bismo htjeli sažeti Marxov odgovor na pitanje šta je komunizam i humanizam, mogli bismo reći da je to prisvajanje čovjekova života ukidanjem čovjekova samootuđenja a napose ukidanjem rascijepljenosti čovjeka na međusobno nezavisne sfere koje stoje u odnosima vanjskog određivanja. Komunizam, dakle, nije jednostavno nova društveno-ekonomska formacija nego je, među ostalim, ukidanje primata ekonomske sfere, pa prema tome i dominacije ekonomskih kriterija pri razlikovanju ljudskih zajednica.

Iz izloženog shvaćanja komunizma, socijalizma i humanizma proistječe kakav može i treba da bude odnos između filozofije i politike u društvu koje je komunističko, socijalističko, ili humanističko (to troje nije sasvim isto ali nije ni bitno različito, jer je kao što sam rekao komunizam — nastajanje humanizma, a socijalizam — jedan aspekt komunizma i humanizma). Prethodno je ipak potrebno da kažem nešto o filozofiji i politici do komunizma odnosno socijalizma.

Ne želim davati neku preciznu definiciju bilo filozofije bilo politike. Poznato je da ima bezbroj različitih definicija filozofije i sporovi oko toga koja je najbolja vjerojatno neće nikada svršiti. Svoje shvaćanje o biti filozofije izložio sam u više mahova, pa nije potrebno da to sve ovdje ponavljam ili obrazlažem. Spomenut ću samo da filozofiju ne smatram granom nauke ili umjetnosti već zasebnom formom duhovne djelatnosti kojom čovjek ne samo otkriva svoju bit i svoj položaj u svijetu, svoje mogućnosti za mijenjanje svijeta i za obogaćivanje vlastite prirode, nego također podstiče djelo preobražavanja svijeta i u njemu kao stvaralac sudjeluje.

Poznato je također da postoje najrazličitije definicije politike, od onih užih koje određuju politiku kao djelatnost ili način upravljanja državom, preko širih koje promatraju politiku kao način upravljanja društvom u cjelini, do onih najširih koje identificiraju politiku s usmjerenom ljudskom djelatnošću ili s načinom života ljudi. Ni u ove sporove o najboljoj definiciji politike ne mogu ovdje ulaziti. Spomenut ću samo da u ovom kontekstu pod politikom ne mislim ni svaku usmjerenu ljudsku djelatnost ni samo djelatnost upravljanja državom. Pod politikom ovdje mislim svaku djelatnost usmjerenu na upravljanje općim društ-

[11] Op. cit., str. 228.

venim poslovima, bez obzira na to da li se to upravljanje vrši putem države ili u nekoj nedržavnoj formi.

Uprkos tome što su filozofija i politika uvijek bile i do danas ostale dvije razne stvari, one su uvijek imale i neke zajedničke karakteristike. I filozofija i politika dosad su bile posebne društvene djelatnosti, naporedo s mnogim drugima (ekonomskom, umjetničkom, naučnom, religioznom, pravnom itd.), jasno odvojene od ostalih i jedna od druge, a povezane vanjskim odnosima međusobnog djelovanja i uvjetovanja. Obje su djelatnosti također kroz svu dosadašnju historiju bile vezane uz posebne društvene slojeve, političare i filozofe. Premda u tim djelatnostima djelomično sudjeluju ili ih bar s interesom prate i ostali ljudi (nema gotovo nijednog čovjeka koji bi bio potpuno politički nezainteresiran ili koji ne bi imao baš nikakve svoje makar i potpuno »amaterske« filozofske koncepcije) i premda aktivnost »masa« u tim djelatnostima, osobito u onoj političkoj, u nekim razdobljima (naročito u revolucijama) može postići i vrlo visok stupanj, u osnovi su te djelatnosti bile i ostale u rukama uskog kruga ljudi, u rukama političara i filozofa. Iako mnogi filozofi i političari kroz historiju nisu bili samo to, već su također bili robovlasnici, zemljoposjednici, kapitalisti, trgovci, advokati itd., s razvojem klasnog društva i s razvojem ovih djelatnosti sve je više jačala i u razvijenom kapitalizmu dostigla snažan razvoj tendencija profesionalizacije ovih djelatnosti, tendencija da se filozofi i političari pretvore u dva zasebna sloja ljudi koji se od tih djelatnosti izdržavaju, osiguravaju sebi sredstva za život. Birokratski ili, Marxovim riječima, »grubi i nemisaoni komunizam« ne suprotstavlja se ovoj tendenciji nego je čak ponegdje dovodi do apsurda pretvarajući političare u politikante, a filozofe u školnike. Originalnost je takvog komunizma u ovom pitanju što on »dijalektički« ukida suprotnost između ova dva sloja pretvarajući jedne (»filozofe«) u sluge drugih (»političara«).

No ako se to tako događa, mora li tako i biti? Proistječe li takav odnos iz biti komunizma, filozofije i politike? Ili iz biti ovih fenomena proistječe sasvim drukčiji odnos, pri čemu taj drukčiji odnos nije samo idealna zamisao ni bespomoćna želja nego realna mogućnost i već prisutna tendencija historijskog razvoja, ali takva mogućnost čije realiziranje pretpostavlja naše djelatno angažiranje?

Šta bi dakle moglo i trebalo da se dogodi s filozofijom i politikom u komunizmu, odnosno humanizmu? U skladu sa skiciranom koncepcijom komunizma, filozofija u komunizmu i humanizmu trebalo bi da nestane kao posebna djelatnost strogo odvojena od svih ostalih. Ali ona bi morala da ostane i da se razvija kao kritička refleksija čovjeka o samome sebi, kao autorefleksija koja prožima sav čovjekov život i služi kao koordinirajuća snaga njegove cjelokupne djelatnosti, kao jedno od osnovnih »sredstava« pomoću kojih on ostvaruje cjelovitost svoje ličnosti. Filozofija bi također morala prestati da bude profesionalna duž-

nost i privilegij jednoga sloja ljudi. To, naravno, ne znači da svi ljudi mogu ili čak moraju postati veliki filozofi, ali znači da filozofija mora razbiti svoju zatvorenost, da ona ne samo mora da se okrene bitnim ljudskim pitanjima svoga vremena, nego također mora da se razvija kroz slobodnu i ravnopravnu diskusiju svih onih koji o tim pitanjima misle.

Politika bi, po mom mišljenju, u komunizmu i humanizmu trebalo da se razvija u sličnom smjeru. Ona bi morala nestati kao posebna djelatnost jednog privilegiranog sloja suprotstavljena ostalima a determinirana primarno ekonomskim interesima određenih klasa (i samog tog sloja) i morala bi prerasti u djelatnost koja nije u rukama profesionalnih političara, u djelatnost kojom cjelokupna društvena zajednica na osnovu kritičke refleksije o svojim problemima rješava sva važna pitanja svoga života.

Prema tome, ako je riječ o odnosu filozofije i politike u komunizmu (socijalizmu, humanizmu), mislim da bi filozofija kao čovjekova kritička autorefleksija trebala da usmjerava sve njegovo djelo pa i ono političko. Ali, ne mislim da bi političko djelo moglo ili trebalo biti propisano od bilo kakve filozofije ili filozofskog foruma, nego bi ono moralo biti stvar demokratske i slobodne odluke svih zainteresiranih.

Ako se na ovakav način skicira, s jedne strane, u kakvom su odnosu filozofija i politika dosad bile i, s druge strane, kakav bi njihov odnos trebalo da bude u socijalizmu, može se postaviti pitanje o putovima ostvarenja takvog odnosa. U vezi s tim treba prije svega istaći da se takav odnos između filozofije i politike ne može uspostaviti tako da najprije krenemo suprotnim pravcem, na primjer, tako da filozofiju »privremeno« učinimo služavkom politike ili da umjesto demokratskih oblika upravljanja razvijamo birokratske. Ne čekajući da »dođe vrijeme« za razvoj humanističke biti komunizma (oni koji čekaju vrijeme obično ga ne dočekaju), moramo već danas nastojati da maksimalno ostvarimo ono što po našem uvjerenju može i treba da bude.

Ne čekajući pasivno »budućnost« filozofija mora učiniti stvarni svijet, između ostalog i politiku, predmetom svoje kritike. Na pitanje treba li o politici filozofski raspravljati u novinama, mladi Marx je odgovorio da novine ne samo smiju već i moraju pisati o političkim pitanjima, a filozofija kao »mudrost svijeta« mora da se brine za državu kao »carstvo« toga svijeta. »Ne pita se ovdje treba li o državi filozofirati, pita se treba li o državi filozofirati dobro ili loše, filozofski ili nefilozofski, s predrasudama, ili bez predrasuda, sa sviješću ili bez svijesti, konsekventno ili nekonsekventno, sasvim racionalno ili poluracionalno.«[12]

Filozofija mora učiniti zbiljski svijet pa i njegovu politiku predmetom svoje kritike. Ali to nije dovoljno. Filozofija također mora razbiti uske granice diskusije u okviru uskoga kruga profesio-

12/ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1. Dietz Verlag Berlin 1957, S. 100-101.

nalnih filozofa, ona se mora sama okrenuti i nefilozofima, i to ne samo naučenjacima, umjetnicima, političarima, već svima onima koji misle o živim problemima svoga vremena.

Da bi se uspostavio drukčiji odnos između filozofije i politike, politika također mora da se razvija u određenom smjeru. Ona mora postajati sve više stvar ne ovog ili onog skupa pojedinaca već cijele zajednice. Ona također mora postajati sve više funkcija kritičke misli i diskusije o spornim pitanjima a ne samo slučajne i proizvoljne odluke. Idući u ovom pravcu filozofija i politika mogu postići to da se ukinu kao posebni »sektori« ili »sfere« rasparčanog društvenog života a realiziraju i razviju kao bitni »aspekti« ili »momenti« cjelovitog čovjeka.

Na ovakvom putu mogu nastati razne teškoće. One mogu nastati među ostalim i zato što nosioci procesa prevazilaženja filozofije i politike mogu biti jedino sami filozofi i političari, a oni to mogu biti samo ukoliko su u stanju da se izdignu iznad stanovišta koje im sugeriraju egoistički interesi njihova sloja i ukoliko mogu da stanu na stanovište cjelokupnog čovječanstva i one društvene klase koja danas može biti nosilac društvenog preobražaja, a to je radnička klasa.

Koliko god da su i profesionalni filozofi i profesionalni političari zainteresirani za očuvanje društvenih privilegija svojih slojeva, pa to može biti zapreka (nikako ne nepremostiva!) da stanu na revolucionarno stanovište, mislim da ipak postoji znatna razlika između filozofa i političara kao društvenih slojeva. Razlika nije samo u vrsti i količini društvenih privilegija, premda ta razlika može biti vrlo velika i lako uočljiva. Još je od većeg značaja slijedeća fundamentalna asimetrija: Da bi stvar upravljanja društvom postala opća, sloj političara koji u ime društva upravlja cijelim društvom mora ograničiti svoju djelatnost u upravljanju društvom. Da bi mogli upravljati svi, oni koji su upravljali dosad moraju upravljati manje. Međutim, da bi svi mogli kritički misliti o fundamentalnim problemima suvremenog svijeta i čovjeka, nijedan filozof ne mora se odreći svoga prava i dužnosti da kritički misli, jer je »prostor« za to dovoljno širok za sve. Štoviše, što je više onih koji misle i raspravljaju o filozofskim pitanjima, to je stimulativnija atmosfera za filozofsku misao, to je veća mogućnost za svakog pojedinca da maksimalno razvije svoje filozofsko mišljenje.

Navedena asimetrija u položaju filozofa i političara može dovesti do toga da u početku izgradnje komunizma i humanizma nastanu izvjesni nesporazumi u odnosima između pripadnika ova dva sloja. Može se, na primjer, dogoditi da neki političari, koji su nesposobni da se izdignu na općedruštveno stanovište te nastoje da sačuvaju svoj privilegirani položaj upravljača društvom i s tim položajem povezane materijalne privilegije, osjete opasnost u filozofiji i u njenoj usmjerenosti na ukidanje svojih vlastitih ali i svih drugih privilegija. Takvi političari imat će principijelno ne-

gativan stav prema filozofiji i filozofima, ali će izbjegavati otvorenu diskusiju o spornim pitanjima, te će obranu svojih materijalnih interesa i privilegija prikazivati kao obranu socijalizma od »nesocijalističkih« nastojanja.

Ovakve sukobe i napetosti moguće je izbjeći ili razriješiti na razne načine. Jedan bi način bio da se filozofija likvidira ili pretvori u služavku politike. To je u nekim socijalističkim zemljama u velikoj mjeri i uspjelo. U drugima (a takva je u prvom redu naša) mislim da te opasnosti nema. No tamo gdje nema realnih uvjeta za pretvaranje filozofije u služavku politike, može postojati opasnost da političari odstupajući dio (tačnije djelić) svoje vlasti »potkupe« filozofe, da s filozofima i eventualno s naučenjacima kao s trećim slojem podijele (naravno ne na jednake dijelove) svoju vlast nad cjelokupnim društvom. To je ona najopasnija zamka koju po mom mišljenju filozofi u socijalizmu moraju izbjeći. Dužnost je filozofa — marksista da razvijaju kritičku svijest usmjerenu i prema samima sebi kao posebnom sloju, i prema političarima, i prema svakom drugom tko želi da održi ili da postigne privilegiran položaj u društvu. U ovom nastojanju filozofi-marksisti mogu naći najbolje saveznike među političarima-marksistima koji ne stoje na stanovištu svoga društvenog sloja, već na stanovištu društva kao cjeline.

JEDNA DISKUSIJA O DIJALEKTICI

Predrag Vranicki

Pred dvije godine izašla je u Francuskoj brošura »Marxisme et existentialisme«, controverse sur la dialectique (Paris, 1962), koja predstavlja stenogram diskusije o temi: je li dijalektika samo zakon historije ili je ona također zakon prirode? U diskusiji su učestvovali J. Orcel, Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite i Jean-Pierre Vigier.

Inaugurirana naročito Hegelovom i Marxovom mišlju dijalektika postaje jedna od centralnih tema teorijske i filozofske misli posljednjih stotinjak godina i, ujedno, osnovni pokazatelj, kriterij smislenosti i karakteristike određenih koncepcija.

Dijalektika je, svojim principom unutrašnjih protivrječja i negacije, uvijek bila kritički revolucionarni princip: jer je ukazivala na nužnost unutrašnjih konflikata svega postojećeg i nužnost prevladavanja, negiranja njegovih unutrašnjih granica. Nije ni malo čudno da je građanska filozofska misao druge polovine 19. st., u svom ushitu na građanski prosperitet i ostvarenje vjekovnih težnji građanske klase (gdje je ne samo sloboda, nego i privatno vlasništvo uzdignuto na rang prirodnog prava) morala imati negativan odnos prema toj dijalektici, kojoj »ništa nije sveto« i koja proklamira neizbježnost svršetka i takve građanske idile. Kantova filozofija, sa svojom statičkom kategorijalnom strukturom i transcendentalnom svijesti, fihteanski apsolutizirana, postala je mnogo ugodnije misaono oruđe za teorijske preokupacije.

To je ujedno i razdoblje, kada se odvija prvi snažniji pokušaj ne samo kritičkog razmatranja dotadašnjih rezultata dijalektike, nego i radikalnog odbacivanja dijalektike, pa i materijalističke, u redovima tadašnjih marksista. Napuštanje revolucionarnog principa u politici i društvenoj praksi od strane Bernsteina, Woltmanna, Schmidta i dr. rezultiralo je odbacivanjem revolucionarnog principa i u teoriji. Ono što ih je najviše smetalo kod Marxa bila je upravo njegova dijalektika, dijalektičko tumačenje stvarnosti, u čemu su svi oni nalazili glavni nedostatak Marxove teo-

rije, glavni razlog, kako su govorili, diskrepancije i protivrječja između Marxa učenjaka i političara, genijalnog naučnog analitičara i ideologa zarobljenog u Hegelovoj dijalektičkoj spekulaciji. Nasuprot dijalektici suprotstavili su i oni neokantovski interpretiranog Kanta kao pogodniju misaonu varijantu. Tako je ta prva velika raspra o dijalektici, u kojoj su na drugoj strani učestvovali Plehanov, R. Luxemburg, K. Kautsky, F. Mehring i dr., ukazala barem na jedno: da je problem dijalektike u marksizmu jedno od njegovih fundamentalnih pitanja i da ona svojom revolucionarnom suštinom može i te kako da muti uspavanu savjest političkog empirizma.

Druga velika raspra o dijalektici odvija se nakon prvog svjetskog rata. Krah socijaldemokratizma bio je svakako jedan od najvažnijih razloga preispitivanja teorijskih pretpostavaka čitavog marksističkog pokreta do tada. Kompleksne situacije moderne historije zahtijevale su mnogo elastičnije, suptilnije, »dijalektičnije« misaone instrumente nego što su bile vulgarno-marksističke ili mehaničko-materijalističke interpretacije marksizma kod glavnih teoretičara socijal-demokracije, naročito Kautskog i Bauera.

Lenjin je bio među prvima koji je taj problem osjetio, te su njegova bavljenja problematikom dijalektike u razdoblju 1914—1916. u izvjesnom smislu teorijska prolegomena njegovog daljeg revolucionarnog dijalektičkog stvaralaštva. U praktičkoj političkoj raspri, na pr. u diskusiji o sindikatima sa Trockim i Buharinom, isto tako meće dijalektiku u prvi plan, kao i kad razmatra problem putova revolucionarne borbe (»Dječja bolest ljevičarstva u komunizmu«), ili kada sugerira proučavanje Hegelove i Marxove dijalektike ruskim filozofima okupljenim oko časopisa »Pod zastavom marksizma«. Time je bila inaugurirana linija proučavanja dijalektike više kao opće metodologije, kao nauke o općim zakonima kretanja stvarnosti, što je u Sovjetskom Savezu rezultiralo poznatom borbom između »dijalektičara« (deborinaca) i mehanicista.

Drugu stranu dijalektičkog problema, vezanog više s teorijskom interpretacijom čovjeka i historije, najznačajnije je uočio Lukács i donekle Korsch u isto vrijeme. Isto tako oštro suprotstavljen socijal-demokratskom mehanizmu i empirizmu, Lukács limitira područje dijalektike na historiju, da u kategorijama prakse, totaliteta, historije, postvarenja i alijenacije nađe mogućnost najdubljeg poniranja u složeno tkivo historije.

Treća velika diskusija o dijalektici povezana je s borbom protiv staljinističke interpretacije marksizma i s definitivnim rušenjem staljinizma naročito od strane jugoslavenskih marksista. God. 1948. je time postala onaj značajan datum, kada je jedan veliki politički i teorijski mit u marksističkom pokretu počeo da pokazuje svoju golotinju i kada se počelo rušiti jedno čitavo zdanje mistifikacija koje su za racionalnu i kulturnu misao marksizma gotovo nepojmljive. Nije time rečeno da i prije nisu postojali

pojedinci teoretičari marksisti koji su oštro razračunavali sa staljinskom dogmatikom, fetišizmom i primitivizmom. Ali, tek je sukob cijelih partija, a onda i nacija tu kritiku učinilo historijski djelotvornom.

Na općeteorijskom, filozofskom planu kritika staljinizma od strane jugoslavenskih marksista našla se na sličnim putovima kao i kritika onih rijetkih lucidnih pojedinaca koji se nikad nisu mogli složiti s vulgarnom egzegezom i dogmatikom (Fromm, Marcuse, Lefebvre, Sartre, Goldmann i još neki).

Ono što je u prvom redu odbijalo na teorijskom planu, bilo je siromaštvo staljinističke teorijske misli, nekritički realizam, ontologizam sa svojom konsekvencijom u potpunom nedostajanju humanističke i historijsko-antropološke problematike. Sasvim je razumljivo da se pri tom ne samo izgubilo ono specifično ljudsko, njegova kompleksnost i bogatstvo formi i struktura, nego se i složena i protivrječna problematika čovjeka u socijalizmu svela na nekoliko birokratskih fraza.

Iz takve tek atmosfere postaju nam jasniji neki stavovi Sartrea kao i Garaudyja, dva glavna diskutanta u ovom slučaju. Zato Sartre i počinje svoju uvodnu riječ konstatacijom, da je fundamentalna kategorija historijskog bitka i mišljenja tog bitka — kategorija totaliteta (str. 3). Biološki individuum, kao i historija su totaliteti — za prirodu se to, po Sartreu, ne može reći. Tamo gdje ne možemo govoriti o totalitetu, ne možemo govoriti niti o dijalektici. Dapače, Sartre misli da je pitanje dijalektike u prirodi problem na koji treba da odgovaraju specijalni učenjaci. »Pitanje se može još jasnije postaviti: postoje li totaliteti ili totalizacije u toku u prirodi? Postoji li totalizacija cjeline koja bi bila priroda? Evo dva pitanja koja želim postaviti učenjacima, jer, još jednom, nisu filozofi oni koji o tom odlučuju.« (str. 12)

Tek o historiji možemo govoriti kao totalitetu i totalizaciji. Upravo zato »dijalektički zakon je totalizacija društva po nama samima, i nas samih socijalnim kretanjem. Ukratko, dijalektika nije drugo nego praksa.« (16).

Za Sartrea je glavni dokaz nemogućnosti dijalektike prirode u tome što je ona beskonačna. Čak ako postoje različiti nivoi, ona je beskonačnost na svakom nivou. I upravo kao takva ona ne može biti totalitet — dakle ni dijalektika.

U osnovi svih ovih Sartreovih preokupacija i stavova leži jedna teza i ujedno bojazan: da ne bismo, priznavši dijalektiku prirode, predodredili i sam tok historije. Jer, historija je za Sartrea naše djelo, jasna kao dijalektičko zbivanje, nezavisna od nekih zakona koji bi bili vanhistorijski! Zato i zaključuje: »Ove nas konstatacije dovode dakle da odbacimo dogmatizam izvana, to jest jednu tobožnju dijalektičku teoriju prirodnog totaliteta koja bi pretendirala da uvjetuje ljudsku historiju u njenoj specifičnosti.« (21). I na kraju onda zaključuje svoja izlaganja pitanjem i konstatacijom — da li se može priznati specifičnost dijalektike koja je »po sebi samoj ljudska, to jest vezana za to materijalno

i organsko biće: čovjeka? Ako da, onda se može očekivati da ćemo u prirodi otkriti samo veoma krnje, veoma nejasne i veoma slabo razvijene forme dijalektičkog procesa.« (26)

Sartreu je odgovorio R. Garaudy, inače i član politbiroa CK KP Francuske i pisac niza filozofskih djela i jedan od glavnih ideologa francuske KP. Ne ulazeći u šira razmatranja, Garaudy se ne slaže da kategorija totaliteta dostaje da se definira historijska dijalektika, da se »preokretanje« hegelizma ne može samo definirati idejom da se znanje (savoir) prestaje identificirati s bitkom, da Engels smatra listu zakona dijalektike završenom (jer je Sartre u izlaganju postavio pitanje: odakle baš tri zakona?, zastupajući mišljenje da se ne može govoriti niti o tri, deset itd., nego o »dijalektici koja samu sebe određuje« (str. 6), i, konačno, ne slaže se sa tvrdnjom da je između Marxa i Engelsa postojala razlika u koncepciji dijalektike prirode, smatrajući da njihova korespodencija pokazuje da je Marx odobravao Engelsova istraživanja.

Garaudyjeva analiza ide drugim putem, na čemu se detaljnije zadržava. Analizirajući neke Sartreove stavove iz »Critique de la raison dialectique«, zaustavljajući se na kategoriji prakse, zaključuje da se naša praksa ipak nekako odnosi, transformira to po — sebi. Ako bismo ostali na agnostičkim pozicijama, značilo bi da je naša praksa slijepa; nužno se dakle mora pretpostaviti da to »po — sebi« koje naša praksa oblikuje — ima neku strukturu. Postavlja se pitanje: da li je ta struktura dijalektička?

Garaudy smatra da nam znanosti pokazuju da je svaka inertnost relativna, da to gibanje nije obično premještanje, nego da nastaju nove strukture, da nastajanje tog novog dozvoljava da datiramo stvari, da odredimo njihovu starost itd. tj. da priroda ima historiju (str. 34).

»Ali, ako se jedna hipoteza o strukturi obistini, ako se pokaže efikasnom, ako nam ona daje vlast nad stvarima, kako onda shvatiti da nema nikakvog realnog odnosa između te spoznate strukture i tog *po — sebi?* Kako nam dijalektičko mišljenje može dati vlast nad jednim bitkom koji ne bi bio dijalektičan ni na kojem stupnju?« (34—35).

Na temelju svega toga osnovna formulacija Garaudyjeva je slijedeća: »Dijalektika ne postoji u prirodi onakva kakva je u našem mišljenju. Takva tvrdnja bi bila teološka koncepcija, u najmanju ruku hegelovska, po kojoj egzistenciju u prirodi postavlja apsolutni duh. Reći da postoji dijalektika prirode, znači kazati da su struktura i kretanje stvarnosti takvi, da nam samo dijalektičko mišljenje čini fenomene razumljivim i pogodnim za upravljanje. Rezimirajmo: postoji jedno materijalno po — sebi (prije nas i izvan nas); ono ima (uvijek prije nas i izvan nas) strukturu; znanosti nam pokazuju da je ta struktura dijalektična« (35).

Garaudy nadalje ukazuje na jednu teškoću u Sartreovoj koncepciji: s jedne strane kategoriju totaliteta, a time i dijalektiku

priznaje samo u odnosu na društvo; s druge strane, priznaje da u biološkoj sferi (na pr. čovjek kao biološki individuum) možemo također govoriti o totalitetu. Ali — tada smo već van historije. (37).

Raspravljajući još o teoriji odraza, koja nas u ovom slučaju ne interesira, Garaudy novodi još četiri momenta u vezi s kojima, po njegovu mišljenju, vlada konfuzija. Prvo, smatra da marksisti nemaju intenciju, da se postave van stvari i iz vana ih određuju; dijalektika prirode nije filozofija prirode, po čijim se kategorijama priroda mora vladati. Drugo, jedinstvo znanja ne isključuje nesvodljivost sektora, specifičnost sektora, pa prema tome ne treba imati bojazni da prihvaćanje dijalektike prirode znači ujedno da je ljudska historija samo privjesak jedne mnogo šire historije prirode. Treće, odbijanje da priroda znači totalitet, ne znači da marksisti to tvrde. Dijalektika prirode ne akceptira nikakav dogmatizam iil teologiju totaliteta. Ona pokazuje da postoje u prirodi *totaliteti*, a to isto vrijedi i za historiju, gdje se može također govoriti samo o totalitetima a ne totalitetu, i četvrto, slaže se da i marksisti odbijaju apriornu shemu dijalektičkih zakona koja se onda projicira na prirodu, kao i s činjenicom da nije završena spoznaja zakona o kojima raspravljamo.

Daljnje intervencije J. Hyppolitea i J. P. Vigiera nisu bitnije doprinijele ovim kontroverzama, te se ne moramo opširnije zadržavati. Hyppolite ne odbacuje mogućnost aplikacije dijalektičkih shema i na prirodno područje, samo smatra da je ta aplikacija problematična i da joj nedostaje sigurnost koju nam daje naša efektivna participacija u ljudskoj historiji (48). Diveći se usput kreativnosti ruskog naroda, razočaran je filozofijom »koja je pretendirala da izrazi to iskustvo« (49) i zaključuje s konstatacijom da termini negacije i negacija negacije imaju svoj prvobitni smisao u dijalektici historije i da ga mogu imati samo tu. (51). J. P. Vigier, kao fizičar, uglavnom nastoji pokazati ono, što se uvijek dosad ponajviše uzimalo kao glavne argumente za dijalektičke momente u prirodi. Počevši od kontradiktornih procesa kompleksnih unutrašnjih kretanja u mikrosvijetu, preko de Broglieve i Yukawine koncepcije *nivoa*, koja nam ukazuje na beskonačnost nivoa ili totaliteta stvarnosti, pa preko konstatacija da ne vidi zašto organsko biće, zemlja i sunčev sistem, galaksija ne bi također bili totaliteti i zašto svakom tom nivou ne bi odgovarala posebna dijalektika — do postavljanja pitanja zašto bi na pr. prijelaz kvantiteta u kvalitet bio razumljiviji u historiji nego u fizici i kemiji — Vigier iznosi one argumente iz područja prirodnih nauka koji ukazuju na dijalektičnost struktura i procesa u prirodi.

Kraće intervencije koje su nakon ovih izlaganja uslijedile uglavnom su pokazale da svaka strana ostaje pri svojim stavovima. Sartreov je osnovni prigovor Vigieru, da katkad dobiva dojam iz njegova izlaganja da smo mi mravi i brojke i da ne vidi onu spe-

cifičnost dijalektike koju sam dupušta. Ako se želi ustvrditi da se radi o istoj dijalektici u prirodi i historiji, onda se negira ona bitna činjenica koju je Marx otkrio: »to je da ljudi prave svoju vlastitu historiju, na osnovi prethodnih okolnosti.« (83) Hyppolite također predbacuje Vigieru da je imao dojam kao da čita Hegela i kao da marksistička revolucija nije postojala, i da je imao impresiju da asistira dijalektici koja maršira sasvim sama, koja slijedi svoj vlastiti ritam, koja je dio stvari te se kao takva reflektira u našem mišljenju. Pojam prakse, tako duboko otkriven od Marxa, kao da je ostao zaboravljen (85).

Na taj problem specifičnosti ljudskog i historijske dijalektike Garaudy je pokušao da odgovori na primjeru eksplikacije »historijske nužnosti« u vezi s prijelazom kapitalizma u socijalizam. »To znači ovo: protivrječnosti kapitalizma su takve da ih jedino socijalizam može riješiti. Ali to ne isključuje da, u jednom dugom vremenskom razdoblju, ako se ne borimo ili ako se borimo loše, ne može nastati, prema Lenjinovom izrazu »truljenje historije« kao što se to zbilo u epohama u kojima nije postojala klasa sposobna da riješi te probleme.« (92).

Time je, u osnovi, ova diskusija iscrpljena, jedna od mnogih koje se vode među marksistima i izvan njihovih redova. Obje strane su koristile nekoliko argumenata u potvrdu svojih stavova, ali ni jedna dovoljno da bi se sagledao taj veoma složeni filozofski problem. Kolikogod je opravdana Sartreova bojazan od dijalektičkog ontologizma koji je u periodu staljinizma carevao, a Garaudy mu bio jedan od glavnih idejnih stjegonoša, toliko je i jednostrana solucija u vezi s kategorijom totaliteta kao osnovnog kriterija za dijalektičko. Isto tako, kolikogod je opravdana intencija Garaudyja, pa i Vigiera, da ne mimoiđu prirodne procese, evoluciju, razne sfere stvarnosti i njihovu procesualnost pa i strukturiranost — što nam pokazuje također dijalektičnost tih momenata, njihovo priznavanje specifičnosti historijskog i ljudskog, kao i odnos historijske dijalektike prema jednoj nesvjesnoprirodnoj — ostaje bez odgovora.

Lukácseva, Blochova, Sartreova i sl. bitna usmjerenost na humano i dijalektiku historijskog danas je pogotovo više nego opravdana. Mnogi marksisti dogmatici zaboravljaju, da su glavni doprinosi dijalektici od strane najvećih marksističkih umova (Marx, Engels, Lenjin na pr.) dani upravo na tom području. Njihova osnovna preokupacija je uvijek bila: čovjek i njegova historija. Engels je kao *jedan* od zadataka preuzeo istraživanje dijalektike u vezi s prirodom i prirodnim naukama, a niti jedan od njih se nije gubio u apstraktnim formulacijama dijalektičkih zakona i traženju potvrda za te formulacije u prirodnim naukama. Naprotiv — Marx i Engels od najranijeg perioda proučavaju kompleksnu strukturu i dinamiku ljudske historije, od ranih radova preko Manifesta, Kapitala, Anti-Dühringa i Porijekla porodice, a Lenjin svu genijalnost svoje misli u *prvom redu* posve-

vuje analizi, objašnjenju i spoznaji društvene stvarnosti svoga vremena. Najdublja dijalektičnost njegove misli ogleda se upravo u tome.

Sasvim je razumljivo da mi ne možemo apstrahirati »prirodu« (stavljam je u navodnike, jer je to uvijek historijska kategorija) i »prirodno«, što u sebi nosimo, iz naših dijalektičkih istraživanja.

Ali, rješenje ljudskog problema moguće je samo na historijskom terenu. Zato su problemi kako shvatiti praksu, kako historijsku determinaciju, kako slobodu, kako čovjeka i humanum, kako procese i putove oslobođenja, kako dijalektiku historijskog — od primarnog i odsudnog interesa i značenja.

IMAMO LI SOCIOLOGIJU I GDJE JE ONA

Rudi Supek

U posljednje vrijeme imali smo prilike da u nizu izjava, intervjua ili govora odgovornih društveno-političkih rukovodilaca susretnemo, kad se spominju društvene nauke i njihova društvena primjena, i sociologiju. Ovakve izjave mogu nas samo obradovati, jer pokazuju da se sociologiji pridaje određeni značaj i uviđa njena korisnost u društvenoj primjeni, pa možemo očekivati da će se poduzimati i odgovarajuće društvene mjere za njeno unapređenje. No, kako su ove izjave većinom kritičke prirode s obzirom na rezultate što ih sociologija kod nas postiže, to se može steći utisak kao da je riječ o nauci koja se normalno razvija i postoji na isti način kao i druge društvene nauke, sa stoljetnom ili viševjekovnom tradicijom. Čitajući ovakve izjave ne možemo se oteti utisku da je posrijedi nedovoljna obaviještenost o pravom stanju i ulozi sociologije u našoj zemlji.

Postavlja se naime pitanje imamo li mi uopće sociologiju kao konstituiranu nauku, te da li je ova naša sociologija sposobna da sudjeluje korisno i uspješno u rješavanju složenih društvenih zadataka?

Na ovako postavljeno pitanje možemo bez mnogo oklijevanja odgovoriti da mi sociologije još nemamo, pa kad je riječ o sociologiji u javnim izjavama, govori se o nečemu čega u pravom smislu kod nas još uvijek nema. Evo nekoliko činjenica koje mogu potkrijepiti ovaj odgovor. Prije svega kako dugo kod nas postoji sociologija, kao teorijska i empirijska nauka istovremeno? Pogledajmo prije svega kakva je situacija na onim ustanovama gdje se nauka stvara ili konstituira — na sveučilištima. Znamo da je kod nas sociologija nakon rata bila zabranjena kao »buržoaska nauka«, pa ona i danas, iako je sada dozvoljena, nosi ožiljke ove zabrane. Tako je prva katedra za sociologiju stvorena na beogradskom Filozofskom fakultetu 1959. godine, a godinu dana kasnije u Ljubljani, dok je u Zagrebu otvorena tek prošle godine. (Imamo, naravno, u vidu

one katedre sociologije koje osiguravaju stvaranje sociologa-stručnjaka). To znači da se prva generacija diplomiranih sociologa pojavila u Beogradu prošle godine. Jesu li ovi sociolozi osposobljeni za sociološka istraživanja i rješavanje raznih društvenih problema? Nisu. Potpuno formiranje sociologa-stručnjaka za sociološka istraživanja traži bar još tri godine post-diplomskog ili specijaliziranog studija. To je opća praksa u svijetu. Ako ih ovoga časa smatramo osposobljenima za samostalni naučni rad, tada treba uzeti u obzir da jedan naučno-istraživački rad u sociologiji traje prosječno dvije do pet godina, a to opet znači da nam na prve naučne radove školovanih sociologa valja čekati pet do sedam godina! Iz toga proizlazi da o sociologiji kao konstituiranoj nauci kod nas još ne može biti govora. Dakako, naša situacija u tom području bila bi danas mnogo bolja, da su odgovorni društveni faktori ozbiljno uzeli ono što su 1953. godine pisali »Pogledi«, kad se argumentirano tražilo osnivanje i primjena empirijske sociologije u našem društvu. No, tada je to bio »glas vapijućeg u pustinji«, mada se nakon nekoliko godina počelo ozbiljno pomišljati na stvaranje sociooloških ustanova za istraživanje.

I u tome se kod nas počelo u neku ruku naopačke. Do otvaranja sociooloških instituta došlo je naime nešto ranije nego do otvaranja univerzitetskih katedri. No, to nije tako neobično, pogotovu ako instituti prateći dinamičnije razvitak nauke nastoje istovremeno osigurati obrazovanje kadrova koje je na sveučilištu, iz bilo kojeg razloga, bilo zanemareno. Tako je 1958. godine u Beogradu u Institutu društvenih nauka proradilo sociološko odjeljenje, dvije godine kasnije osnovan je sociološki institut u Ljubljani, a isto tako se nalazi sada u osnivanju i u Zagrebu. Ovi instituti okupili su mlađe ljude, s različitom sveučilišnom prednaobrazbom (filozofe, psihologe, etnologe, pravnike) koji su pokazivali interes i sklonosti za sociološki naučni rad. Naravno da je i njima manjkala uža sociološka naobrazba i da su instituti bili dužni preuzeti je na sebe. Međutim, zbog razloga koji su čovjeku od nauke neobjašnjivi, došlo je do otpora protiv toga da se »instituti pretvore u škole«, i zauzeto je stanovište da neuki naučni kadrovi moraju sebe školovati kroz naučno-istraživački rad. (Tako je barem bilo na Institutu društvenih nauka u Beogradu, sa čijim je radom pisac ovih redaka dobro upoznat, jer je na njemu radio i došao u sukob zbog spomenutog »stila rada«.) Istovremeno i pored neškolovanog naučnog kadra pristupilo se veoma ambicioznim naučnim programima, koji su impresionirali čak i takvog stručnjaka za sociološka istraživanja kao što je američki sociolog P. Lazarsfeld. Prema tome, s neškolovanim ili nedoškolovanim kadrovima ušlo se u veoma ambiciozne istraživačke planove. Posljedice toga danas su već dobro poznate i nećemo se na njima zadržavati, jer smo imali prilike da o tome već pišemo. (U »Našim temama« i u »Borbi« uoči godišnje skupštine Jugoslavenskog

sociološkog udruženja.) Međutim, ono na što želimo upozoriti u ovom času jeste to, da je ovaj naučni diletantizam bio iniciran i nametnut od van-naučnih ili van-sociooloških faktora, te da se vršio uz otvoreni otpor naučno-odgovornih pojedinaca u našoj sociologiji koji su zbog ovakvog svojeg stava bili javno napadani kao »buržoaski objektivisti« i uklonjeni kao »sumnjivi marksisti«. Tako je sprovođenje ove diletantske linije bilo povjereno sociolozima koji se u naučno-istraživački rad uopće nisu razumjeli, te su oni našoj sociologiji nanijeli priličnu štetu, ne samo stvarajući nezdrave odnose među ljudima (mislimo da na ovom mjestu nije potrebno objašnjavati kakvim se sve sredstvima u našem društvu služi čovjek koji zauzima mjesto za koje nije stručno kvalificiran), nego, što je mnogo gore, vodeći mlade ljude (one manje otporne) putem naučne neobjektivnosti, pristranosti ili pukog ideologiziranja. Čitav niz naučnih radova, koji je pod takvim uvjetima objavljen, bio je izložen oštroj kritici od strane stručnjaka, a da stvarnu krivnju za takve naučne proizvode ne snose neiskusni naučni kadrovi nego oni koji takvu »naučnu politiku« sprovode. Željeli bismo uzgred napomenuti, da smo jednom prilikom upitali direktora jednog sociološkog instituta iz Nizozemske može li nam dati koji naučni rad iz njegova instituta, a on nam je odgovorio da ne može, jer institut postoji tek sedam godina, pa se nada prvim radovima tek slijedećih godina.

Kad već upozoravamo na nepovoljne uvjete rada nekih naših instituta i na nezadovoljavajuće rezultate njihove naučne proizvodnje, onda dakako ne smijemo ispustiti iz vida da je i čitava naša politika naučnog financiranja takvih instituta pogrešna, jer ona uopće ne predviđa troškove za izobrazbu kadrova, nego samo troškove za predložene projekte istraživanja i njihovo sprovođenje. (Ovo je još jedan apsurd takozvanog »nagrađivanja po radnom učinku!«) Sigurno je da kako za prednje tako ni za teškoće ove prirode odgovornost ne leži na našoj sociologiji i sociolozima, jer oni i pored velikih objektivnih teškoća nastoje nešto ostvariti u svojem radu i pripomoći našem društvenom razvitku.

Ova dobra volja naših sociologa ogleda se i u tome što se nisu orijentirali na »periferne« nego na ključne probleme u našem društvenom razvitku. Na Kongresu za primijenjenu psihologiju u Ljubljani ove godine mogli smo pred inozemnom naučnom publikom iznijeti da smo pregledali »nekih 70 empirijskih radova koji se odnose na strukturu, funkcioniranje i ljudske odnose u radničkom samoupravljanju, iako su ovi radovi veoma nejednake vrijednosti« (U ove radove uključene su i ankete što ih sprovodi Savezni statistički zavod). Nije prema tome problem u naučnoj orijentaciji naših sociooloških kadrova koji dobro shvaćaju značaj pojedinih društvenih pojava, već u naučnoj, odnosno metodološkoj vrijednosti tih radova. Naši kadrovi u sociologiji u najvećem dijelu vrlo su dobro shvatili

da se u sociologiji o društvenim problemima pred naučnom javnošću može uspješno govoriti samo naučnim, a ne propagandističkim jezikom, koji je toliko štete nanio ugledu društvenih nauka za vrijeme staljinističkog perioda.

Već iz ovog što smo naveli možemo vidjeti da li su opravdane kritike koje se od strane odgovornih društvenih rukovodilaca upućuju našoj sociologiji. To ne znači da od kritike bježimo ili da nam nije dobro došla. Jedino mislimo da u toj kritici valja voditi računa i o zbiljskom položaju naše sociologije i o svim onim faktorima koji su doista odgovorni za takvo stanje, i čini se da nije pretjerano reći da kritika mora u sebi uključivati i samokritiku, naročito kad dolazi od strane društvenih faktora, jer naša zaostalost u toj nauci ima prvenstveno tamo svoje podrijetlo.

Stoga se nikako ne bismo mogli složiti s jednom vrstom kritike naše sociologije, koja nas ne zbunjuje svojom oštrinom već upotrijebljenom argumentacijom, i za koju doista ne znamo na kakvoj dokumentaciji ili teorijskoj koncepciji počiva. Na primjer, kad se sociologiji prigovara da se orijentira na »apstraktni humanizam« (čitaj na teoriju alijenacije!), da »negira proizvodnju vrijednosti, pa dosljedno i marksizam«, da zastupa »politički štetna gledišta« kao što su »etatistička rješenja u sprovođenju praktičkih mjera u našem društvu«, i to s teorijskih pozicija »predstavničkog etatizma koji zastupaju engleski laburisti«, da »negira ulogu našeg društvenog upravljanja i samoraspodjele«, i tome slično. Neargumentiranost ove kritike lišava nas mogućnosti da s njome povedemo bilo kakav dijalog, tek nas njena intonacija podsjeća na vremena za koja bismo željeli da definitivno pripadaju prošlosti. U svakom slučaju, s ovakvom se vrstom kritike u nauci ne može ništa postići, jer se u nauci uvjerljivost ne mjeri agresivnošću. Ono što zbunjuje u takvoj kritici, to je diskontinuitet u načinu mišljenja: ona suviše brzo zaboravlja na vlastitu pogrešnu praksu i ne trudi se uopće da na osnovu neophodne samokritike stekne ponovno pravo na kritiku. Ovakva kritika može samo ohrabriti one koji su dosada nanijeli mnogo štete normalnom razvitku naše sociologije.

O METODI I DOMAŠAJU JEDNE KRITIKE

Milan Kangrga

»Kod nas je dosta raspostranjen manir — naročito u našoj filozofskoj literaturi — da se u posmatranju naših realnih problema polazi od nekog vrlo dalekog i himeričkog ideala koji ni u kom slučaju ne može biti predmet današnje društveno—polit čke akcije. U tom slučaju moguća je i takozvana radikalna kritika, destrukcija postojećeg. S druge strane, takva kritika destruktivno djeluje, jer stvara zabunu. Ako se realne političke snage podstiču van onoga što je u datim uslovima u društvu moguće ostvariti i pozivaju na izvršavanje nekih himeričnih zadataka, da li to onda praktično znači radikaliziranje političke atmosfere od strane nekih opozicionih elemenata, pa i idejno—političku dezorijentaciju?«

Radoslav Ratković i
Živojin Rakočević

»Ja se slažem da takva »radikalna« kritika, destrukcija postojećeg, ima negativne implikacije i da je ona štetna«.

Milent je Popović
Socijalizam 7—8 1964.

»Ako konstruiranje budućnosti i završavanje za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko sigurnije što treba da izvršimo u sad šnjosti, mislim na bezobzirnu kritiku svega postojećeg, dakako, bezobzirnu kako u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako da se ne boji sukoba s postojećim silama«.

»Teorija je sposobna za zahvati mase čim ukazuje ad hominem a ona ukazuje ad hominem, čim postane radikalna. Biti radikalan znači zahvatiti stvar u korijenu. A korijen za čovjeka jest čovjek sam«.

Karl Marx

Čini se da danas nije baš posve jednostavno i lako biti marksist ili Marxov sljedbenik. Jer, kao što se iz navedenog vidi, Marxova je bitna i revolucionarna misao u ovih posljednjih stotinu godina toliko evoluirala i napredovala, da su čak i njegovi osnovni stavovi i srž njegova filozofiranja, smisao čitavog njegova životnog djela postali danas, po shvaćanju nekih marksista, upravo — štetni. Kao što znamo, dijalektika ide na negaciju onoga

što jest i što je bilo, [1] pa je eto — a zašto i ne, ako je to potrebno?! — i sam Marx u citiranom pitanju i odgovoru negiran.

Samo, neprilika je u tome što se marksist, ali ne samo marksist, nego svaki čovjek koji radi na ostvarivanju socijalizma, vrlo lako može naći u nedoumici, štaviše u posvemašnjoj dezorijentaciji: Jer ovdje dijalektika ne izaziva ljutnju i užasavanje u redovima buržoaskih teoretičara i doktrinara o kojima govori Marx, nego u redovima samih marksista.

Lako je doduše ljudima imati svoja privatna — ovakva ili onakva — mišljenja o Marxu, marksizmu, filozofiji, sociologiji, nauci itd., pa ih iznositi u razgovorima u kojima onaj tko pita ima unaprijed isto mišljenje s onim tko odgovara, i obratno, pa sve teče vrlo glatko i normalno, da ne može bolje. Teže bi međutim bilo naći se u situaciji, u kojoj bi se u otvorenoj diskusiji moralo istinski i argumentirano braniti svoje stavove, i objasniti na primjer, kako je to moguće da netko tko se smatra marksistom negira, odnosno eliminira bit Marxove nauke. Jer onda verbalizam, i sve ono što ga nosi, ostaje bespomoćan i zatajuje pri prvom odgovoru.

Stvar se međutim još više komplicira time, što se čovjek, čitajući slična pitanja, odgovore i napise, može naći u pravoj dilemi. Logika je naime ova: Ako već odgovorni marksisti zastupaju takva mišljenja i javno ih iznose, oštro kritizirajući one koji misle drugačije, onda mora da ima nešto u tome, pa za ovu našu izgradnju socijalizma možda zbilja ne vrijede više Marxovi bitni stavovi. Na koncu konca, kad Marx govori o radikalnoj kritici, destruiranju opstojećega, negaciji postalih oblika, izmjeni i propasti staroga i dijalektici koja se ne da ničim tutorisati, onda on time misli samo na građansko, klasno društvo, i kapitalistički sistem, a ne valjda i na socijalističko društvo, u kojemu ta dijalektika istim časom prestaje, kako ne bi narušavala mir socijalističke izgradnje i onih koji njome rukovode.

No, ako je razvitak suvremene naučne marksističke misli istinski doveo dotle da (u ostvarivanju socijalizma) vrijedi nešto što je posve suprotno Marxu, onda treba biti konsekventan pa Marxa odbaciti, a ne istovremeno se i pozivati na nj. Rečeno je naime posve jasno i otvoreno: Radikalna kritika i destrukcija (što znači dijalektička negacija negacije) opstojećega unosi zabunu u redove marksista, predstavlja idejno-političku dezorijentaciju, kao takva nužno je nošena od opozicionih elemenata —

---

1) Marx je o dijalektici pisao: »U svom racionalnom obliku ona izaziva ljutnju i užasavanje i njenih doktrinarskih zastupnika, jer u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti; jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani; jer se ničim ne da tutorisati i jer je u svojoj biti kritička i revolucionarna«
(Pogovor drugom izdanju *Kapitala*, Kultura 1947, str. LXIV)

(koji su opozicija — prema čemu?, i šta to zapravo treba da znači?) — koji radikaliziraju političku atmosferu (!) itd., pa je sve to skupa štetno. Ako pak Marx sa svoje strane (ne samo u navedenim citatima, nego čitavim svojim djelom), upravo te »momente« smatra temeljima svoje nauke i bitnim zadatkom svakog marksista i borca za novo društvo, te radikalnu kritiku i negaciju opstojećega proglašava povijesno nezaobilaznim bitnim preduvjetom i djelatnim nosiocem ostvarenja socijalističke i komunističke zajednice slobodnih ljudi, onda je u svemu tome posrijedi, u najblažem smislu riječi, očiti i potpuni nesporazum. Budući pak da to nije i ne može biti samo nesporazum u okviru jedne »teorijske spekulacije« i proizvoljnog domišljanja i ćaskanja, nego u sebi sadrži i te kako ozbiljne praktičke implikacije, to onda takvi i slični, oprečni i protivurječni stavovi u svakom slučaju gone na opredjeljenje i zauzimanje vlastitog stava. Jer ovdje, htjeli mi to ili ne, vrijedi i može da vrijedi samo ono formalno-logičko »ili — ili«. Ili vrijedi Marx ili oni koji u bitnim stavovima zastupaju suprotno.

U svakom slučaju navedeni stavovi predstavljaju jedan novum u marksističkoj literaturi (izuzevši nekadašnje Bernsteinovo izbacivanje dijalektike iz Marxove nauke i filozofije), jer bi danas bilo doista teško naći čak i jednog jedinog građanskog filozofa ili teoretičara, koji ne bi smatrao da je marksizam nauka revolucije ili revolucionarna, radikalno-kritička misao današnjice. A ovdje prvi put na ovako otvoren i jasan način, bez uvijanja, neki marksisti javno proklamiraju štetnost njenih vlastitih bitnih pretpostavki, a radikalnost i kritičnost revolucionarne izmjene starog svijeta i društva na osnovu i u tragu Marxove smione misli poistovećuju s idejno-političkom dezorijentacijom. Svakako se tada s pravom ima postaviti pitanje, šta je to drugo ili suprotno što ne unosi zabunu u redove marksista i komunista koji se bore za ostvarenje socijalističke društvene zajednice. Zar ostvarenje neposredne demokracije (o kojoj je u navedenom napisu toliko puta riječ kao o jedinom mjerilu svega što činimo i što treba da činimo) — konkretno u našem društvu koje je prvo prišlo k provođenju u djelo Marxova principa samoupravljanja (asocijacije neposrednih proizvođača) u svoj njegovoj širini, zar ovo ostvarenje ne sadrži u sebi i ne zahtijeva upravo radikalnu i opću kritiku i destrukciju ili djelatnu negaciju svega onoga opstojećega (=još -ne-samoupravnog) što se na čitavom frontu žilavo bori s pozicija starog i daje upravo radikalan, kritički (i »kritički«) otpor novome, dakle onome što može i treba da bude, a što neki naši marksisti, kao što vidimo, nazivaju — himeričnim idealima?! Još nigdje do sada nismo čuli ili čitali da bi sami marksisti i komunisti socijalizam i komunizam nazivali himeričnim idealima, pa je svakako i to jedan novum i obogaćivanje marksizma i socijalističke prakse. Novum se sastoji i u tezi kako

socijalizam i komunizam ne mogu da budu »predmet današnje društveno-političke akcije«. Ovu pak tezu o socijalizmu i komunizmu kao »dalekoj budućnosti« s jedne strane i o »višim ciljevima« s druge strane, poznamo međutim iz originalnijih izvora nego što je ovaj, samo što je ova politička mistifikacija već dosta dugo i spoznata i osvijetljena kao takva, te je već u čitavom radničkom pokretu dobila svoje pravo ime.

Da bi pak socijalizam i komunizam (ne — ostvarili! nego) ostvarivali sada i ovdje, marksisti i komunisti, kao i svi radni ljudi socijalističkog društva za to imaju samo jedno jedino oružje: radikalnu, bezobzirnu, bespoštednu, djelatnu kritiku i negaciju svega što tu postoji kao staro, ne-socijalističko, ne-ljudsko, još-ne-smisleno, ne-održivo i povijesno-misaono prevladano, te se boreći se za ostvarenje novih društveno-povijesnih, političkih, ljudskih, moralnih i smisleno-svrhovitih zadataka nalaze na stanovištu revolucionarne destrukcije ili negacije opstojećeg, još-ne-socijalističkog. Time se dakako bore i treba da se bore i protiv svih onih i pojava i pojedinaca koji to stanje uporno brane i žele konzervirati, ovjekovječiti i idealizirati.

Kakav pak smjer, ton i sadržaj ima navedena kritika, pogledajmo na jednom primjeru:

»Ono što ti diskutanti (!) ne poznaju i nisu u stanju (!) da shvate, to su naši društveni, pre svega produkcioni odnosi i njima imanentna, objektivna zakonitost, kako u društveno-ekonomskoj, tako i u društveno-političkoj sferi. U tom smislu oni ne poznaju (!) realnost (realnost nije *suma kvantiteta* već objektivna zakonitost) — ne poznaju sopstveno društvo (!), na žalost. I razume se, iz toga proizlazi da ne poznaju tzv. mogućnost. Međutim, mogućnosti za razvitak demokratije i slobode postoje, i ukoliko mi. . . budemo razvijali odnose u samoupravljanju i neposrednoj demokratiji, a takvi odnosi upravo doprinose i omogućuju dalji porast materijalnog bogatstva — utoliko će u društvu biti više demokratije i slobode«.[2]

Bez obzira na koga se to odnosi i koji su to »diskutanti« (vidjet ćemo kasnije na koga se to misli), sam tekst i iznesene teze zahtijevaju da se postave neka pitanja kako bi se ove apstraktne i na mjestima potpuno nejasne formulacije osvijetlile i shvatile u onome što one u sebi sadrže.

Prije svega mora da su ti »diskutanti«, na koje se rečeno odnosi, doista nedorasli, tupi i nezreli kad ne razumiju i ne mogu da shvate ono za što se obično pretpostavlja da bi morao da znade svaki naš prosječni obaviješteni i upućeni radni čovjek i građanin u okviru neposredne demokracije i sistemu samoupravljanja. Jer oni (ti diskutanti), kako vidimo, ne poznaju

---

2) Milentije Popović: »Idejna kretanja u uslovima borbe za neposrednu demokratiju«, *Socijalizam* 7-8, 1964, str. 935.

realnost, ne poznaju vlastito društvo, nažalost. Ako je tome tako, doista nažalost!

No, zar svi radni ljudi i građani ove zemlje i ovog društva i u ovoj realnosti (a ne samo ovi diskutanti) u svom svakidašnjem radu, zalaganju, borbi sa svim mogućim prilikama i neprilikama, u rvanju s teškoćama, u svojim patnjama, brigama, strepnjama, žalostima i radostima, elanu, težnjama, pobjedama i porazima, u svim ovim društvenim i ljudskim, ekonomskim i političkim odnosima i životnim iskustvima, moralnim sukobima, depresijama, ponižavanjima, opredjeljenjima, stavovima i htijenjima, u upornoj, teškoj, mučnoj borbi za bolji život svoj, svoje zemlje, svog naroda i društva u kojem žive, u ostvarivanju socijalističkih, humanijih ljudskih odnosa, i tako dalje, i tome slično, — zar svi ovi ljudi i ovi »diskutanti« među njima, ama baš ništa ne znaju o svom životu, svom društvu i svojoj realnosti?! Kako je to moguće, kad se ta ista realnost na njima lomi svakodnevno, i kroz nju se oni sami lome, istraju i guraju naprijed, da bi prodrli do svjetlijih horizonata, jasnijih perspektiva i smislenijeg vlastitog i tuđeg opstanka. Zar su ta rečena »realnost«, to verbalizirano »društvo« i ta naglašena »objektivna zakonitost« zaista jedna takva mračna, daleka, neshvatljiva i nedokučiva, od njih sasvim odvojena i obogotvorena metafizička kategorija, da baš nitko, čak ni oni koji se trude i žele da misaono prodru u bit svega toga zbivanja oko nas i u nama samima (zar oni uvijek i svagda baš najmanje?), ne znaju, ne shvaćaju, ništa ne vide, ne razumiju, idu mimo ovu nedokučivu našu realnost i njezinu toliko »objektivnu zakonitost«? Mora da je tu posrijedi đavolski fatalizam. Interesantno, doista! Pa ipak pomalo čudnovato. Zar čovjek koji gradi socijalizam i bori se za nj svakodnevno u svim mogućim i nemogućim situacijama i otporima, baš ništa ne zna šta gradi, za koga i protiv koga radi i gradi, i šta hoće ili neće, za čim ide i sa čime se sukobljava, i šta i tko mu stoji na putu, i šta bi trebalo učiniti, i šta se može i mora učiniti i poduzeti?

Suviše je smiono to čuti od onih koji tolikim neznalicama krste druge zbog toga što navodno ne znaju šta je realnost, a za uzvrat nam daju određenje, kako »realnost nije *suma kvantiteta* već objektivna zakonitost«. Šta bi to zapravo imalo da znači, to je teško odgonetnuti. Stoga ne treba ući u razmrsivanje ove teorijske zagonetke (koja je suprotno »apstraktno-humanističkim« stavovima, kao što se vidi, veoma »konkretna« i »konkretno-humanistička«). Ne znamo doduše kada, tko i gdje je tvrdio da je realnost suma kvantiteta (možda ima i takvih), kao ni to šta to znači, ali se ni uz najbolju volju ne bismo mogli sjetiti iole poznatijeg filozofa koji bi došao do takve definicije realnosti. No, kad je već riječ o objektivnoj zakonitosti, koja se ovdje poistovećuje s realnošću, onda treba da

se kaže da je to određenje koje je Marx smatrao mehaničko-materijalističkim, pa imamo pred sobom osnovnu tezu vulgarnog ili kontemplativnog materijalizma, što ga je Marx upravo radikalno-kritički ukinuo i prevladao svojim povijesnim ili dijalektičkim materijalizmom, i to već u svojoj I tezi o Feuerbachu (1845), a onda temeljito i u svim svojim djelima zaključno s Kapitalom. Ali o tome se u suvremenoj (a naročito u našoj!) marksističkoj literaturi već toliko argumentirano i naširoko pisalo, da to ovdje nije potrebno ponovo izvoditi i dokazivati, nego bi to najprije trebalo samo čitati! Možda bi se onda iz toga dokučio i jedan drugačiji pojam realnosti.

Što se pak tiče »tzv. mogućnosti« kako je nalazimo u navedenom napisu, a koju apostrofirani diskutanti također »ne poznaju«, treba reći da će ta mogućnost tako dugo ostati »takozvana«, dok ne bude prije toga i istovremeno djelom potvrđena i utvrđena, proizvedena, izborena i otvorena, te nikakve apstraktne refleksije i deklaracije (a najmanje one koje ju ironično i posprdno imenuju sa »tzv.«!) ni jednu jedinu mogućnost čovjekovu neće moći tvrditi, potvrditi i dokazati, pa prema tome ni mogućnost slobode i (socijalističke) demokracije. Mogućnost ne »postoji« nego postaje to kad je čovjek kao društveno i ljudsko biće, dakle kao slobodna i stvaralačka ličnost i subjekt na djelu ostvarivanja smisla i svrhe svoga života u borbi i zajednici s drugima, a u konkretnom slučaju kad ima dovoljno kičme da i na sebi samome ponese jedan dio onoga što još nije, a može i treba da bude, dakle da bude i drugačije nego što naprosto jest, a da pritom ne misli (ili: da ne denuncira i ne insinuira), da su to puki »himerični ideali« i »daleka budućnost«. Mogućnost postaje moguća, a budućnost sadašnja i zavičajna, kad je mi sami djelatno-smisleno omogućavamo, kao što i realnost i njezina takozvana (=otuđena, od čovjeka odvojena i njemu izvanjski nadređena, mistificirana i u najrazličitijem interesu obogotvorena) objektivna zakonitost postaju naša istinska zbilja kad je svrhovito-smisleno subjektiviramo i ljudski prisvojimo kao moguću, kao čovjekovo istinsko prebivalište, kao ethos, kao realno tlo njegova humanuma, kao njegov vlastiti očovječeni i čovječni svijet.

Dakako, za one koji iz bilo kojih razloga i interesa uporno stoje na poziciji apstrakcije »objektivne zakonitosti« izvan i iznad čovjeka, društva, povijesti i čovjekove revolucionarne djelatnosti (dakle, ostaju u okviru mehaničkog i kontemplativnog materijalizma), to su teze i shvaćanja koja se proglašavaju apstraktno-humanističkima (jedna etiketa više u arsenalu mnogih dosadašnjih), premda još nigdje dosada nismo imali prilike čuti ili pročitati, šta bi zapravo to imalo da znači i u čemu se teorijsko-praktički sastoji taj »apstraktni humanizam«, a šta bi naprotiv imao da bude »konkretni humanizam«.

Ali nije dovoljno samo deklarativno — »kritički« etiketirati, nego je potrebno upravo ono što se stalno traži i zahtijeva samo od ovih istih »apstraktnih humanista«: solidna i ozbiljna, čitavim čovjekovim bićem nošena, stvaralačka filozofijska argumentacija i prodiranje do korijena same stvari, a zatim i prije svega djelo koje to samim sobom dokazuje i pokazuje. Nemojmo se zavaravati: za to postoje sigurni i čvrsti teorijski i praktički, to jest baš ljudski kriteriji, granice i mjere. Ne moramo jedan drugome »soliti« pamet, jer nije primarno riječ ni o kakvoj i ni o čijoj pameti. Postoje mnogo presudnija ljudska pitanja. Pritom ne treba zaboraviti ono što je već izboreno i pokazano, pa kao takvo i poznato i općeprihvaćeno: Za Marxovu je misao isuviše prekratko politiku kao jedan od ideoloških oblika (pored morala, religije, države, prava itd.) sagledati i postaviti kao univerzalnog, jedinog, nepogrešivog, prvog i posljednjeg arbitra svemu što jest, što se zbiva i nastaje, što se hoće, može i treba, s tim da sama bude izvučena izvan domašaja kritičkog osvjetljenja. Dobro je poznato kuda takav postupak može odvesti i kakvim plodovima roditi. Spomenimo samo staljinizam, koji se začudo u čitavom navedenom razmatranju samo jednom usputno spominje, dok se s druge strane stalno govori o liberalističko-formalističkim i etatističko-normativističkim shvaćanjima. Ukoliko smo dobro shvatili, staljinizam se krije u ovoj drugoj kategoriji. Ako je tome tako, nije nam jasno zašto se staljnizam ne bi mogao nazvati njegovim pravim imenom. S jedne strane, sam termin potječe iz našeg, jugoslavenskog sukoba s tom pojavom, a s druge strane, staljinizam nije neka daleka prevladana prošlost, nego i te kako živa i aktualna sadašnjost, prihvaćena i proturana od rukovodstva najmnogoljudnije zemlje kao oficijelna ideologija.

Interesantno je razmotriti i neke teze iz političko-ekonomske problematike, što ih autor iznosi u svojim odgovorima. Te su teze s jedne strane veoma originalne, jer ih ne nalazimo ni u Marxa, ni u ostalih marksističkih teoretičara, a s druge su strane njegovi stavovi formulirani u obliku poduke »ekonomistima, sociolozima i filozofima koji ili ne razumeju ili namerno zaobilaze ovaj problem i ove pojmove« (Isto, str. 907). Iz oba razloga vrijedno je vidjeti o kojim je problemima i pojmovima riječ.

Pošto je citirao dio poznatog Marxova Predgovora za Prilog kritici političke ekonomije koji glasi: »U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnosa proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga,« — i pošto je utvrdio da time počinje čovjekova naučna misao o društvu, autor se pita:

»Kako shvatiti ovu Marxovu misao: da bi »proizvodili svoj život«, ljudi se kao društvo organizuju, konstituišu«, — pa

onda odmah odgovara ovo: »Pre svega, u takvom društvu oni »proizvode vrednost« (Isto, str. 906).

Prije svega u navedenom Marxovu citatu nema ni riječi o tome da se »ljudi kao društvo organizuju, konstituišu«, pa da bi onda ovako organizirani i konstituirani »proizvodili svoj život«, jer bi to u tom i takvom obliku bila osnovna teza iz poznatih teorija o društvenom ugovoru 17. i 18. stoljeća. Stvar — prema Marxu — stoji upravo obrnuto: ljudi su počeli proizvoditi, i tek je ta proizvodnja sa sobom donijela, uvjetovala i zahtijevala određeni oblik društvene organizacije i konstituiranja. Što se pak tiče autorova odgovora na ovako formulirano svoje vlastito pitanje, tek sad se nužno postavlja pitanje, šta se zapravo pomoću pojma »proizvodnja vrijednosti« želi tvrditi? Od Marxa smo naime naučili, kako je svagda kad je riječ o vrijednosti u pitanju dvostruki karakter robnog oblika, koji se javlja i kao »upotrebna vrijednost« i kao »prometna vrijednost«, a ovu posljednju naziva Marx naprosto »vrijednost«. Kako se pak prema Marxu u toj distinkciji krije čitava tajna kapitalističkog načina proizvodnje (rada) i građanskih društvenih odnosa, čija je »ćelija« roba (vrijednost, novac, kapital) kao specifičnog društveno-povijesnog, pa time dakako i ljudskog odnosa, to svakako odmah upada u oči, a onda i začuđuje Popovićeva upotreba pojma »proizvodnja vrijednosti«. Ona se naime javlja bez ove nužne distinkcije, bez određenja ovog dvostrukog karaktera robnog oblika, čijom genijalnom analizom Marx vrši kritiku temelja kapitalizma i građanskog društva, kako bi istovremeno time pokazao u čemu i gdje se krije mogućnost njihova povijesnog prevladavanja. Dok dakle Marx pojmom vrijednosti (ili robe) određuje otuđeni ili fetišizirani društveni odnos, dotle u M. Popovića nailazimo na tu kategoriju — ako se ona uopće dade racionalno shvatiti — vjerojatno: 1. u smislu proizvodnje predmeta, materijalnih stvari, ili materijalnog bogatstva, 2. po svemu sudeći u sasvim pozitivnom smislu, i 3. što se dade tačno utvrditi: kao univerzalnu kategoriju koja tek konstituira društvo *kao* društvo.

Tako pored ostalog čitamo:

»Proizvodnja vrednosti u određenim produkcionim odnosima, dakle, čini suštinu društva i društvenih zakonitosti: to čini društvo *društvom* (podcrtao M. P.!), odvajajući ljude, organizovane kao društvo, od običnih gomila ili nekakvih neuobličenih, neodređenih grupa ili bioloških jedinica« (Isto, str. 906).

Ovdje doduše ima dosta toga nejasnog, pa bismo mogli pitati, šta su to »neuobličene, neodređene grupe« i kako jedna grupa može biti neodređena, ako već jest grupa. Nas međutim zanima jedna druga konsekvencija iz ovakvih teza. Jer, odatle prije svega proizlazi da otuđeni, od čovjeka odvojeni, njemu nadređeni, mistificirani i fetišizirani društveni odnosi, izraženi u pojmu vrijednosti (ili robe, novca, kapitala itd.) tek čine

društvo društvom i izdvajaju čovjeka iz gomile itd, pa bi dosljedno tome kapitalistički društveni sistem bio onaj (idealni) oblik čovjekova opstanka, koji zapravo sačinjava njegovu *društvenu* (i ljudsku) *bit*. Time smo istovremeno dobili i jedno novo, dosada u teoriji nepoznato *antropološko* određenje čovjeka. Građanski teoretičari i filozofi (danas ponajviše oni manjeg ranga) bili bi ovim otkrićem veoma zadovoljni (naročito kad bi to čuli od jednog marksista), jer još nijednome od njih nije dosada uspjelo toliko pregnantno svesti čovjekovu bit u okvire građanskog društva i bez ostatka je iscrpsti u njemu.

Marx je oštro kritizirao kapitalističko-građansku, *apstraktnu* društvenost koja se realizira »iza leđa« čovjekove volje i nezavisno od nje, u obliku prirodne nužnosti ili prinude, prisile, izvrnuto, u obliku objektivne zakonitosti. Takvu društvenost i njoj svojstvenu nužnost treba po Marxu *ukinuti i prevladati* ostvarenjem socijalističke i komunističke društvene i ljudske zajednice, u kojoj se čovjekova društvenost i ljudskost neće više manifestirati »iza leđa«, posredno (preko robe ili vrijednosti itd), apstraktno, u obliku države, politike, prava, morala itd. Stoga je ova specifična (a ne univerzalna) vrsta društvenosti o kojoj govori Marx, bazirana na isto tako apstraktnom radu, koji se u obliku (prometne) vrijednosti — nivelirajući sve konkretne, kvalitativne oblike proizvodnje i kvalitete proizvedenih predmeta na puki kvantitet — svodi na čisto kvantitativne odnose proizvoda rada izvan čovjeka i njegovih neposredno ljudskih odnosa, pa se kao takav (otuđen) taj rad i može mjeriti količinom društveno-potrebnog radnog vremena. To su međutim sve *negativna* određenja i radikalna *kritika* svih tih oblika, »nužnosti«, »prirodne zakonitosti«, apstraktne objektivnosti itd, dok ih M. Popović shvaća u — *pozitivnom* smislu.

Tako autor piše:

»To znači da se ono što čovek proizvodi meri količinom društvenopotrebnog rada, to jest da ima vrednost. I to vredi kako za oblast materijalne proizvodnje, to jest za oblast proizvodnje materijalnih dobara, tako i za celokupnu oblast društvenog života, za celokupnu »proizvodnju svog života« — sve do proizvodnje kulturnih potreba društva« (Isto, str. 906)

M. Popović je i ovdje ispustio iz vida samo jednu »sitnicu«, da se naime sva ova njegova određenja odnose na kapitalistički sistem i društvene odnose u njemu koje on rađa, a on ovo nama govori — bar pretpostavljamo — o socijalizmu. No, ako već M. Popović misli da ono što je gore rekao vrijedi — »sve do proizvodnje kulturnih potreba društva«, onda bismo ga zapitali samo jedno: A šta on proizvodi, da bismo to mogli izmjeriti količinom društvenopotrebnog radnog vremena ili rada? Ako se sistem nagrade po učinku, za koji se autor ovdje zalaže, ima protegnuti na sve oblasti, onda bi to zaista imalo vrijediti za

»celokupnu oblast društvenog života«, *kako to s pravom kaže M. Popović.*

No, u vezi s navedenim autorovim citatom navest ćemo ipak i Marxa koji kaže ovo:

»Religiozni svijet samo je odraz stvarnog svijeta. Za takvo društvo robnih proizvođača, kojih se opći društveni odnos u proizvodnji sastoji u tome što se prema svojim proizvodima drže kao prema *robama,* dakle kao prema *vrijednostima,* te u tom *materijalnom* obliku dovode svoje privatne radove u međusobni odnos kao *jednak ljudski rad,* najprikladniji je *religiozni oblik kršćanstvo* sa svojim kultom *apstraktnog čovjeka,* osobito u svom *buržoaskom* razvitku, u protestantizmu, deizmu itd.«.

I dalje:

»... Politička ekonomija je, istina, makar i nepotpuno, analizirala vrijednost i veličinu vrijednosti i otkrila sadržaj koji se u ovim oblicima krije. Ali nikad nije ni postavila pitanje zašto taj sadržaj uzima onaj oblik, odnosno *zašto* se rad predstavlja u *vrijednosti,* a mjerenje rada njegovim vremenskim trajanjem u *veličini vrijednosti* proizvoda rada. Obrasci kojima na čelu stoji napisano da pripadaju takvoj društvenoj formaciji u kojoj proces proizvodnje gospodari ljudima, a čovjek još ne procesu proizvodnje, *važe u njenoj buržoaskoj svijesti kao prirodna nužnost* isto tako razumljiva kao i sam proizvodni rad« (Kapital I, Kultura 1947, str. 46).

Ovo je svakako dovoljno. Predaleko bi nas odvelo, kad bismo htjeli navesti i ostale Marxove stavove sličnog ili istog karaktera i sadržaja. I ovo, ako ništa drugo, pokazuje bar to kako se s pojmom »proizvodnje vrijednosti« M. Popovića, u najblažem smislu riječi, nalazimo u potpunoj neodređenosti i nejasnoći. Da pak Popovićeve teze nemaju veze s Marxovom *kritikom* političke ekonomije i političko-ekonomskog (kapitalističko-građanskog) *stanja,* nego su joj naprotiv u biti oprečne, jasno se vidi već iz navedenog. Stoga je u svakom slučaju za čuđenje ovakva apodiktička Popovićeva tvrdnja i »teorijska«, »kritička« ocjena čitavog niza naših ekonomista, sociologa, znanstvenih radnika, filozofa i intelektualaca, koji se ozbiljno bave tim i drugim problemima ne samo godinama, nego čak i decenijima, pa su već mnogo toga publicirali, što M. Popoviću očito nije poznato, kad on piše slijedeće:

»Negiranje i zaobilaženje činjenice da postoje »proizvodnja vrednosti« i proizvodni odnosi u datom društvu je, u stvari, negiranje marksizma i kao nauke. Marksizam se tada pretvara u sasvim proizvoljno tumačenje i spekulaciju ovog ili onog »filozofskog uma« i time prestaje da bude nauka, a to znači da prestaje biti marksizam« (Isto, str. 907).

Ovdje se međutim nameće još jedno pitanje koje je veoma značajno. Ako nekome doista toliko na srcu leži teorija, filo-

zofija, Marx, marksizam, nauka, naučnost itd, onda bi bilo normalno pretpostaviti da se konzultira i poznaje *bar naša* jugoslavenska marksistička literatura i djela onih autora koji su ovdje en bloc podvrgnuti ovako drastičnoj kritici. Budući da to ovdje nije slučaj, ova i ovakva kritika ne seže daleko i nije nikakvo čudo što je *zbiljski* promašena. I to, ako ni zbog čega drugoga, a ono iz jednog jedinog razloga — *političkog!*

U uvjetima borbe za socijalizam u našoj zemlji formirala se i sazrela čitava jedna generacija ekonomista, sociologa, teoretičara, naučnih radnika, filozofa i intelektualaca, koji čitavim svojim bićem, svojim htijenjem, usmjerenjem, stremljenjem, nastojanjima, težnjama, idealima, osjećajima, preokupacijama, poticajima, motivima, željama i td. stoje ovdje na našem jugoslavenskom tlu, čvrsto riješeni da prema svim svojim vlastitim subjektivnim i našim općim objektivnim mogućnostima pridonesu svoj udio u ostvarenju jugoslavenskog socijalizma u njegovu najprogresivnijem vidu. Naša se filozofija i nauka, naša se marksistička misao svojom ozbiljnošću, temeljitošću, angažiranošću, kritičnošću i otvorenošću manifestirala i afirmirala i u međunarodnim razmjerima. Ta je generacija *svojim djelom* pokazala i dokazala, i stalno iznova pokazuje, šta ona *jest*, šta *hoće* i *za čim* ide, *za što* se bori i kuda je društveno-politički i misaono *usmjerena*, a taj smjer ili pravac jest i može da bude samo uporno i nepokolebljivo, kritičko, slobodno i stvaralačko ostvarivanje novih, humanih socijalističkih društvenih i ljudskih odnosa u tragu Marxove revolucionarne misli i htijenja. Ako je ta naša misao imala ili još uvijek ima teorijskih promašaja i padova, ako je pokatkad lutala i »griješila«, onda je to s jedne strane konstitutivni moment i normalni pratilac naučnog rada i filozofijske spoznaje, a s druge sva odgovornost za te promašaje ne pada nipošto na nju samu, jer je ona u tom slučaju zaista samo točno odražavala razvitak našeg socijalizma.

U svakom slučaju međutim — a to je upravo ono bitno, što se u navedenom napisu toliko drastično i nedomišljeno posve osporava — ta je misao, filozofija, teorija i nauka *neodvojivi dio ili moment naše zbilje* (usuđujemo se reći, često odlučniji i značajniji, pa i progresivniji i na višem nivou od fakticiteta zbivanja ili tzv. »objektivne zakonitosti«), jer je bilo implicitno, bilo eksplicitno *djelatno-smisleno* prisutna i čvrsto usidrena u našem kretanju i njegovu osmišljavanju. I to katkad usprkos preprekama i otporima koje je morala i još uvijek mora da prevlada. Dakako, što je misao kritičkija i progresivnija, to su i otpori veći, pa je i to za nju konstitutivno da ih prevlada i bori se dalje. No, ti otpori i te prepreke nisu svagda bili i nisu samo »objektivne prirode«. U socijalizmu, naime, takozvane »objektivne« teškoće, prilike, okolnosti, nemogućnosti itd. dobivaju samo uvjetan smisao i ne mogu se apsolutizirati ili

generalizirati. Stoga postaju čista apstrakcija, a katkada i obična fraza i mistifikacija, ukoliko se ne vidi — da su one istovremeno i »subjektivne«, i da su to dvije strane jednog i jedinstvenog procesa, u kojem subjektivne, stvaralačke i revolucionarne snage socijalizma sve više odnose i treba da odnose prevagu u djelatnoj i svrhovitoj, idejno usmjerenoj, radikalnoj i kritičkoj negaciji tih tzv. vanjskih, objektivnih uvjeta i nužnosti. Jer, ostvarenje socijalizma — to zaista ne bi smjela da bude nova misao — ne ovisi o stihiji vanjske »nužnosti« i »objektivne zakonitosti« kapitalističko-građanskog karaktera, niti će ga ona sama po sebi mehanički »roditi«, nego ovisi o slobodnim subjektivnim snagama, — o *čovjeku!*

Ili neki možda doista misle da je istinski intelektualni angažman za socijalizam i marksizam, koji zahtijeva čitavog čovjeka i kompletnu ličnost, identičan s verbalnim izjašnjavanjem za taj isti socijalizam i marksizam? Iza jedne riječi, teorije, misli i filozofijske preokupacije *treba stajati,* pa jedna filozofijska ili kritička analiza proizlazi ne samo iz nekog površnog nabacivanja riječima, ili pak ravnodušnosti i spoznajne neutralnosti, nego primarno iz emotivne, intimne, strastvene vezanosti uz ono što ulazi u fokus misaona osvjetljenja i analitičko-kritičkog objašnjenja, uviđanja, osmišljavanja, saopćavanja. Jer tu je čovjek na djelu. On sam jeste to što čini, pa nije nešto drugo, jer bi to bilo i psihološki nemoguće, budući da bi tada lako svršio i u ludnici. Nitko se tu ne igra »skrivačice«. Ljudske su stvari ipak dublje, nego što to katkada može da se učini iz jednog suženog političkog aspekta, lišenog šire, filozofijske dimenzije i ispod istinski idejnog nivoa. Kad se promatraju stvari iz takvog uskog aspekta, pa se cijeloj generaciji filozofa i naučenjaka marksista oduzima legitimacija poznavanja svog vlastitog društva i realnosti, uz optužbu da oni tobože »lebde« u zraku nad tom realnošću, prirodno se nameće pitanje: čemu i kome je to danas zapravo potrebno? Da nije možda onima koji u prikrajku jedva čekaju kakav »novi napad rukovodstva na svoje vlastite marksističke kadrove«, da bi oni — iskoristivši situaciju — mogli bolje loviti u mutnome!? U svakom slučaju znamo, vidimo i osjećamo samo to, da takvi i slični potezi idu ili na krivo mjesto ili u prazno, i da su kao takvi ne samo teorijsko-kritički, nego i politički promašaji.

Stoga je i optuživanje zrelih, ozbiljnih i odgovornih, marksistički izgrađenih kadrova za »guranje k vlasti« isto takav promašaj.

Filozofi kao filozofi, a naročito marksistički filozofi, ne teže za vlašću niti se guraju u vlast, jer bi inače prestali da budu filozofi, ili bi pak u najboljem slučaju — ostajući u tradicionalnim okvirima pojma vlasti — postali »državni filozofi« (Staatsphilosophen). Ta je kategorija u svim svojim nijansama dobro poznata, i o njoj nam dovoljno govori kako historijsko is-

kustvo, tako i suvremena praksa. Kako je međutim marksizam i teorijski i praktički usmjeren na odumiranje države, vlasti, politike, partija, prava itd., što se ne zbiva mehanički, samo od sebe, nego tek djelovanjem jakih, odlučnih i svjesnih subjektivnih, revolucionarnih, kritičkih snaga, to je jedan od zadataka marksističkih filozofa da budu dio tih snaga koje djelatno otvaraju i proširuju mogućnost ostvarivanja teze klasika marksizma o odumiranju države. Bila bi to stoga obična floskula, kad bi bilo koji od filozofa ili svi filozofi tvrdili kako treba ići za vlašću da bi se ona lakše ukinula. Nijedna vlast ne ukida samu sebe, pa je to iluzorno očekivati i od filozofa i svakog drugoga na vlasti. Filozofi bi zaista zaslužili da ih nazovu apstraktnim humanistima, kad bi upali u takvu ili u slične iluzije.

Kako se sve u životu ostvaruje samo borbom, od najobičnijih sitnica do najkrupnijih stvari, u tome sigurno ne može biti jedina iznimka vlast i njezino ukidanje ili odumiranje, jer se ona kroz historiju sve do današnjih dana pokazala isuviše zavodljivom.

No, kako su svjesne socijalističke snage našeg društva inicirale borbu za ostvarenje principa neposredne demokracije i samoupravljanja, normalno je pretpostaviti i zaključiti, da će i filozofi — kao proleteri par excellence, kako po svom društvenopolitičkom statusu i ekonomskom položaju, tako i po svom uvjerenju, preokupaciji, usmjerenju i htijenju, dakle svojom klasnom sviješću i filozofskom samosviješću — zajedno sa svim radnim ljudima biti aktivni u samo-upravljanju životom naše socijalističke zajednice. Pripisivati filozofima težnje za vlašću u tradicionalnom smislu te riječi, potpuno je deplasirano i po svojoj biti apsurdno, budući da je njihova kritika usmjerena i protiv onoga, u što bi se oni navodno htjeli »ugurati«, odnosno čemu bi se htjeli »prikrpiti«.

Iz svih ovih i sličnih razloga nipošto nije danas korisno za stvar socijalizma, kad jedan odgovorni politički rukovodilac na našem doista revolucionarnom jugoslavenskom tlu pokušava da čitavu generaciju marksista, teoretičara, ekonomista, sociologa, filozofa, naučnih radnika i socijalističkih intelektualaca jednim jedinim potezom diskreditira, eliminira i proglasi neznalicama, diskutantima, smutljivcima, štetočincima i političkim sumnjivcima. Ta, *čitavo njihovo djelo i javno djelovanje* svakim danom dokazuje suprotno. Takvi stavovi, takva metoda, ton i način istupanja (koji je u svestranom izgrađivanju naše neposredne demokracije i sistema samoupravljanja po svojoj biti anahroničan) *objektivno* ne idu na mobiliziranje, nego na demobiliziranje stvaralačkih, poštenih, iskrenih i stvari socijalizma, komunizma i marksizma odanih snaga našeg društvenog života. Stoga treba otvoreno reći da to nije put koji će nas sve zajedno odvesti tamo kuda po svojim najintimnijim težnjama, intencijama i stremljenjima želimo da idemo. A sazrelo je vrijeme da o tome zajed-

nički ozbiljno i odgovorno razmislimo, u najdubljem interesu jugoslavenskog socijalizma, a time i međunarodnog radničkog pokreta i progresivnih snaga u svijetu.

Potrebno nam je svima u ovom času više dobre volje, uzajamnog povjerenja, razumijevanja i otvorenosti.

Henri Lefebvre: *Introduction à la Modernité*

Paris 1962, str. 373.

Ovo Lefebvreovo djelo se sastoji iz dvanaest što većih što manjih eseja na temu modernizam — modernitet. Pisani poznatim briljantnim stilom, mogu se rezimirati samo djelomično, naglašavanjem nekih tema i misli (Poglavlja su slijedeća: I O ironiji, majeutici i historiji, II Edip, III Metamorfoze đavla, IV Na temu o novom životu, V Šta kaže raspeto sunce, VI Jedno pismo, VII Bilješke o novom gradu, VIII Vizija, IX Priroda i istraživanje prirode, X Obnavljanje, mladost, ponavljanje, XI Šta je modernitet? XII Prema jednom novom romantizmu.)

Odmah na početku Lefebvre pravi distinkciju između modernizma i moderniteta: dok je modernizam svijest koju imaju epohe, periodi i generacije o sebi, te se dakle sastoji iz fenomena svijesti, slika, projekcija o sebi, egzaltacija s mnogo iluzija i malo proniclјivosti — pod modernitetom razumije početnu refleksiju, začetak kritike i autokritike, težnju svijesti. Zato se modernitet razlikuje od modernizma kao što se pojam na putu formuliranja razlikuje od socijalnih fenomena i kao što se refleksija razlikuje od činjenica. (str. 9.)

U svakoj prilici sukobljavaju se dva suprotna toka i rivalska stajališta: ohola sigurnost i zabrinuta nesigurnost. Prva tendencija — sigurnost i arogancija — odgovara modernizmu; druga — pitanje i kritička refleksija — modernitetu. Obadvije, neodvojene, dva su aspekta modernog svijeta (10)

Cjelokupno djelo prožima ova refleksija i kritičnost prema mnogim tezama, stavovima i ostvarenjima koji su u marksizmu ili u modernom životu postali »oficijelni« i »normalni«. Alijenacija suvremenog čovjeka je osnovna preokupacija Lefebvreova. Kao i mnoge zablude, mistifikacije, predrasude itd. u krilu samog marksizma. Pokazalo se posljednjih decenija da je marksizmu uzmanjkalo njegovo inače najoštrije oružje: kritičnost. I prema drugome i prema samom sebi. Zato L. pledira u prvom eseju za »ironiju«, jer bez nje svatko postaje vjernik. Slijepo povjerenje se katkad vezuje s odanošću i najčešće glupošću. Kuda ide modernitet? Što će iz njega nastati? San koji je postao java ili monstrum? (23)

Lefebvre smatra da je Marx uveo ponovo ironiju u filozofiju, restituirajući u negaciji njenu revolucionarnu moć. Marksistička ironija je moment svijesti i spoznaje koja mete lažne svijesti: dogmatizam, mistifikacije, smiješne lokalizacije, stereotipije itd. (28) Ona nameće ujedno neka pravila: pravilo distancije i pravilo opcije, koji nam govore da se ne treba strašiti ljudi koji prave buku, da treba izabrati objekte strasti, ali isto tako da distancija ne smije sprečavati da se participira na onome što se izabralo. (52—53)

Pokazujući duhovito u eseju o metamorfozi đavola kako se »đavo« mnogo promijenio s obzirom na razne epohe, događaje, klase itd. koje ga uvijek na svoj način predočuju i shvaćaju, u eseju o novom životu ponovno se vraća na suvremenost, zadržavajući se naročito na nedavnoj historiji Francuske i njenom narodnom frontu. U vezi s proleterijatom, s obzirom na dosadašnja iskustva, L. smatra da, suprotno Marxovim gledanjima, proleterijat nije bio sposoban da prekine historiju — i da završi s alijenacijama uspostavivši novi život. Njegova je uloga danas da završi sa svjetskom industrijalizacijom (89).

Ovakvo mišljenje je svakako jednostavno i protivrječi Lefebvreovom vlastitom gledanju na procese društvenog samoupravljanja, odumiranja države, koje on na nekim mjest.ma svoga djela, iako ne najodlučnije, ali ipak jasno potcrtava, posebno u vezi s jugoslavenskom praksom. A kod toga se već radi i o procesima dezalijenacije.

Inače, nije neinteresantno šesto poglavlje: jedno pismo, napisano još 1956. redaktoru ruskog časop.sa Pitanja filozofije. Evocirajući značenje i djelovanje ruske revolucionarne umjetnosti nakon Oktobra, vlastite dož.vljaje gledajući i slušajući Đagileva, Šagala, Kandinskog, Stravinskog, Majakovskog, Jesenj.na, koji je mamio suze a da ga nisu razumjeli, postavlja pitanje: kako to da su kroz 30 godina ljudi s desnice upotrijebili mnogo napora da apsorbiraju »modernitet«, a to nije učinila misao inspirirana Oktobrom koja je inače dopr.nijela da se modernitet razvije. Ta misao je naprotiv nastojala da apsorbira klasičnu tradiciju i njene forme umjetnosti, koje su izgledale vlasništvo buržoazije par excellence. (109)

Nakon isto tako interesantnog IX poglavlja o prirodi i istraživanju prirode, gdje govori o čovjeku kao prirodnom biću i ujedno ljudskom, o autentičnoj marksističkoj misli koja ima jedan stil: stil intenzifikacije i proširenja života (143), o prevladavanju alijenacije, završava s interesantnim pasažama o otkriću proljeća (148—152) i o ženi novoj Evi.

Dva posljednja poglavlja su ujedno i najopsežnija i najdirektnije povezana s osnovnim problemom. Od analize nekih Marxovih, Baudelaireovih stavova, preko krize umjetnosti krajem 19. st., L. se zadržava na analizi početaka modernosti koji datira oko 1905. god. s Apollinaireom, Cendrarsom, Marxom, Jacobom, Braqueom, Picassom itd. U vezi s ovim pitanjem pokušava L. da dade nekoliko odgovora na pitanje šta je modernitet.

Jedni, naročito neki sociolozi, određuju ga mobilnošću (tehnike, socijalnom i moralnom mobilnošću itd. 190); drugi kao nastojanje da se dominira nad potrebom i da se prisvoji želja. Čovjek se suočava s tom strašnom silom—željom—koja se rađa iz potrebe i razlikuje se od potrebe kao jedan »svijet« od »drugog« u istom svemiru. Modernitet je to nastojanje: otkriće i usvajanje želje (191); u sferu moderniteta treći stavljaju procese zaostalih naroda i njihovo oslobađanje; oni ulaze u period akumulacije i pita se, šta je s tom novom državom? Karakteristika moderniteta je svakako socijalizacija suvremenog društva koje počinje socijalizacijom sredstava za proizvodnju. Pri tome Lefebvre naglašava važnost jugoslavenskog iskustva, kao još nesavršenog ali sposobnog da se usavršava. (200)

Da li je možda bitna karakteristika moderniteta aleatornost (koju shvaća kao dijalektičko jedinstvo nužnosti i slučajnosti); postoji više mogućnosti pa prema tome i opcija za jednu od njih (203). Govoreći dalje o suprotnosti socijalizma i kapitalizma, djelovanje jednog na drugog, o borbi klasa koja, po njemu, kod toga igra sekundarnu ulogu (207), završava opet s pitanjem alijenacije i konstatira da modernitet donosi nova otuđenja: alijenaciju tehnike. U socijalizmu se, konstatira L., barem vide snage koje bi mogle da savladaju tehnološku alijenaciju, da eliminiraju tehnokraciju i u tome je jedna od glavnih uloga marksističko—lenjinističkih partija. Ali zašto se to otvoreno ne kaže, nego se uvijek zamagljuju protivrječnosti socijalizma? (231)

U posljednjem eseju, »Prema novom romantizmu« L. oštro ustaje protiv socijalističkog neoklasicizma dominantnog u eri staljinizma. Lefebvreove analize dovode do zaključaka da svaki uspostavljeni poredak proizašao iz revolucije ili restauracije, želi klasicizam koji ga opravdava. Svaka vlast države rađa dogmatizam, svaka birokracija, crkva ili država imale su ili imaju svoju flozofiju, svoj sistem, svoju doktrinu bivstva itd. (239) Zato je L. za odbacivanje epike, epopeje na račun dramatike, saglašujući se sa nekim gledištima Stendhala. Nismo li, pita L., bili više puta zavedeni epskim tonom: napoleonska epopeja, kolonijalna, staljinska itd. Brechtova epika jest epopeja odumiranja države i zato nikad nije Brecht, marksist i komunist, potpuno prihvaćen od svojih (249).

Zadržavajući se detaljnije na analizi Rousseauovih i Stendhalovih koncepcija o umjetnosti kao imitaciji i umjetnosti kao kreaciji, opredjeljuje

se za Stendhala i njegov princip užitka, koji ide od korisnog prema snu i fizičkog prema fikciji. Ustajući protiv političkog utilitarizma (266) postavlja pitanje umjetnosti i radničke klase. Ima li ona potrebu umjetnosti kao medijacije da definira sebe i svoju akciju? (323) U vezi s tim se postavlja i pitanje masovne kulture, kao i njene desne i lijeve kritike. L. upozorava na fenomen spektakla. P. Canjuers i G. Debord su u svojim »Prolegomenama« (1960) izvrsno uočili da su suvremeni modernitet i masovna kultura proizveli jednu neizlječivu manu: sve postaje spektaklom tj. po suštini ne—participacija. Spektakl (telev. i dr.) je dominantan način odnosa među ljudima. Preko spektakla ljudi dolaze do svijesti — falsificirane — o izvjesnim aspektima cjeline društvenog života. Odnos autora i gledalaca je transpozicija fundamentalnijeg odnosa između rukovodilaca i izvršilaca. On savršeno odgovara potrebama jedne reificirane i alijenirane kulture. . . (328)

Na kraju L. u improviziranom dijalogu konstatira smrt umjetnosti. Umjetnost kao specijalizirana djelatnost je mrtva, kao što će odumrijeti kao takvi i filozofija, politika, država (344) da bi se time došlo do »stvarnog prisvajanja« čovjeka od čovjeka, prirode i njegove vlastite prirode, povrat ljudskog samom sebi, bez posrednika, spoljašnjih i specijaliziranih aktivnosti (344). Kad život postane umjetnost živjeti, umjetnost se mora izgubiti i ponovo naći u životu.

Dovoljno je da završimo sumarnim zaključkom: Lefebvreov tekst izazvat će podvojena reagiranja. Mnogima će smetati tolika otvorena pitanja i pojačana skepsa. Ali ne treba zaboraviti na nemila iskustva socijalizma kao i lična Lefebvreova sa njegovom KP Francuske, a da ne govorimo o mnogim otvorenim problemima suvremenog svijeta. Ne treba smetnuti s uma da je svijet postao kritičniji a pogotovo njegovi najlucidniji pojedinci. Bez obzira na moguće primjedbe, koje se naročito filozofskom esejizmu uvijek mogu učiniti, pogotovo u vezi s nerazvijenosti pojedinih stavova, i s ovom Lefebvreovom knjigom dobila je marksistička misao interesantan tekst toliko potreban suvremenoj renesansi marksizma.

P. VRANICKI

Serge Mallet: *La nouvelle classe ouvière*

Paris, 1963, ed. du Seuil, str. 262.

Da bismo odmah otklonili svaki mogući nesporazum, upozorit ćemo da u Malletovoj studiji pojam »nova radnička klasa« znači novi tip radnika i nove strukture radne snage u najrazvijenijem obliku proizvodnje, u automatizaciji. Automatizacija rada novi odnos između čovjeka i stroja, kao i nove odnose u samom radnom kolektivu, što se nesumnjivo ogleda i u promjeni niza stavova kod radnika u odnosu na proizvodnju, zaposlenje i shvaćanje njegovog položaja i uloge u proizvodnom procesu. Mallet nastoji izučiti koje su to promjene u proizvođačevim stavovima i kako se oni ogledaju u pogledu »radničke klasne svijesti«. Kao iskusni sindikalni borac Mallet se naročito pita o značaju tih stavova u odnosu na sindikat i na klasnu borbu radničke klase u kapitalizmu.

Svoja zapažanja i zaključke o »novoj radničkoj klasi« Mallet zasniva na materijalu dobivenom u tri kompleksne ankete sprovedene u poduzećima gdje je uloga automatizacije najizrazitija: u francuskoj tvornici elektronskih računskih strojeva Bull, u petrolejskoj rafineriji Caltex i u tvornici električnih strojeva i pribora Thomson-Houston, koja predstavlja francuski General-Electric. Ankete su sprovedene u vremenu od 1958. do 1962. zasnivajući se na opažanju, intervjuima, analizi dokumenata koji se odnose na razne vidove aktivnosti jednog modernog poduzeća: na profesionalnu strukturu, kadrovsku politiku, ekonomsku politiku, organizaciju poduzeća sa svojim brojnim filijalama, itd. Svoja izučavanja Mallet vrši isto toliko u svojstvu sociologa, kao i ekonomiste i političara ili sindikalista, tako da u knjizi prevladava sintetički i globalistički pristup pojavama, pa se po tome ova studija donekle razlikuje od drugih francuskih autora koji se bave problemima industrijske sociologije, kao što su A. Touraine, Tréanton ili Crozier.

Mallet smatra da je tehnološki razvitak otežao samu definiciju radničke klase. Neki ranije uobičajeni kriteriji postali su neupotrebljivi. Tako, na primjer, oni iz svakidanjeg

života (stanovanje, razonoda, običaji, ishrana, itd), što još ne znači da je radnička klasa u Francuskoj postigla životni standard srednjih slojeva. U svakom slučaju postoji tendencija da se način života, po kojemu se ranije radnička klasa toliko razlikovala, izjednači. Isto su toliko proizvoljni tehnološki kriteriji: jedan inženjer koji radi na programiranju u svojem laboratoriju je isto toliko »proleter« kao i radnik koji nadzire kontrolne ploče u automatiziranom poduzeću. Isto tako stari pravni ili ekonomski kriteriji — nadničar ili »mjesečar« — sve su manje značajni, jer ne samo radnici u automatizaciji već i u drugim granama postaju sve više »mjesečari«, plaćeni na koncu mjeseca. Tako preostaje samo jedan bitni kriterij koji se sastoji u »vršenju proizvodne uloge sa istovremenom isključenošću iz posjeda ili upravljanja sredstvima proizvodnje«. Ovaj jedini kriterij, naglašava Mallet, je međutim dovoljan.

Polazeći od osnovne teze, da svaki novi oblik organizacije rada, uvjetovan stupnjem razvitka i primjene proizvodnih sredstava, uvjetuje i relativno stabilnu strukturu radničke klase, koja se, prema tome, mijenja sa tehnološkim razvitkom, autor nastoji u svojem istraživanju utvrditi dvije osnovne stvari: prvo, strukturu radničke klase (naročito kvalifikacionu strukturu) u uvjetima automatizacije, i drugo, mentalitet ili osnovne stavove radničke klase u novim uvjetima.

Koje su osnovne promjene u njenoj strukturi? U prvom redu, isključivanje velikog broja specijaliziranih ili priučenih radnika, koji u mehaniziranoj (lančanoj) proizvodnji predstavljaju glavnu masu radnika. Njihovo mjesto zauzimaju automatizirani strojevi koji umjesto »raspарčanog rada« vrše sintetički rad, što je ponovno ujedinio pojedine odvojene faze radnih operacija. U tom pogledu automatizacija predstavlja stanovitog »osloboditelja« od degradacije radnika-proizvođača — priučenog radnika uz lančanu vrpcu. Umjesto mase specijaliziranih radnika sada se pojavljuje visoko kvalificirani profesionalni radnik (P3) i tehničarski kadar.

Iznad tehničarskog kadra dolazi također u većoj proporciji kadar inženjera i ostalih stručnjaka za organizaciju rada, poslovanja i tržišta. Za tehnički kadar, koji može iznositi preko 30 % ukupnog osoblja, karakteristično je da se raspodjeljuje u samoj proizvodnji, u istraživačkim i projektantskim uredima i u terenskoj službi. Potonja obuhvaća razne tipove kontrolora i reparatora postavljenih elektronskih i drugih jako složenih postrojenja i predstavlja novi tip samostalnog zanatlije, mada strogo specijaliziranog za određene poslove. Bitna je promjena radničke klase u novim uvjetima proizvodnje, da je ona po svojim funkcijama i položaju mnogo *više integrirana u sam proizvodni proces*, što nije bio slučaj u lančanoj proizvodnji. Većina radnika i tehničkog osoblja plaćena je mjesečno, a samo manji broj su nadničari sa plaćom po satu (manje od 30 %). Pojedini radnici i tehničari mnogo su bliži jedni drugome u vršenju posla, tako da Mallet uspoređuje radni kolektiv automatizirane tvornice sa posadom aviona, dok je onaj u mehaniziranoj prije ličio na pješadijski bataljon sa strogim komandantom. Stoga i hijerarhijski odnosi nisu toliko naglašeni i zato dolazi do toga da u zahtjevima za poboljšanjem položaja radnika često puta incijativa dolazi od inženjera, tehničara i šefova postrojenja. To je uvjetovano većom privrženošću ovih samoj organizaciji posla i proizvodnji, tako da je koji put dobra organizacija rada radnicima važnija od visine plaće.

S tim u vezi rađaju se i novi stavovi kod radnika i namještenika. Inženjeri i tehničari po svojim položaju osjećaju se bliži radničkoj klasi. (U ovim automatiziranim poduzećima inženjeri su odbili da se učlane u svoju profesionalnu organizaciju, već su pristupili radničkim sindikatima, tako su kasnije došli u sukob sa sindikalnim rukovodstvom.) Tehničkom kadru je mnogo stalo do toga da ljudi budu zadovoljni, jer se ovaj posao ne može dobro odvijati samo uz vanjske disciplinske mjere nego jedino uz dobrovoljnu disciplinu koja podrazumijeva ljudsku solidarnost u poslu.Proizvodni kolektivi približavaju se po svojim unutarnjim odnosima istraživačkim ekipama: osjećajući da rukuju veoma skupim i složenim strojevima i radnom organizacijom, oni njeno dobro funkcioniranje počinju smatrati pitanjem svoje lične časti. Ova promjena u odnosu prema poslu ili radnom mjestu, bitno

razlikuje ovog radnika u automatizaciji od onoga u lančanoj proizvodnji koji je bio sasvim ravnodušan prema svojem poslu i tvornici uopće. Ovdje Mallet upozorava da se sa gledišta odnosa prema radničkom pokretu rađa jedna nova vrsta sindikalizma koji on naziva »sindikalizmom poduzeća«, a što bi bolje mogli prevesti sa »upravljačkim sindikalizmom«.

Dok je klasični sindikalizam vodio računa prvenstveno o povećanju nadnica i organizirao štrajkove na toj bazi, »upravljački sindikalizam« pored zahtjeva za plaćama postavlja u prvi plan zahtjev za neposrednim utjecajem radnika i tehničara u upravljanju poduzećem, u organizaciji posla i u čitavoj kadrovskoj politici. Imajući osjećaj veće materijalne sigurnosti u pogledu zaposlenja i plaća, on svoje težnje usmjerava naročito u pravcu bolje stručne kontrole proizvodnje i proizvodne politike imajući ovdje u vidu i tržište, kojim su se ranije bavili samo komercijalisti. To nije čudno, jer proizvođač, kad je riječ o unajmljenim elektronskim računskim strojevima, održava stalnu tehničku vezu sa potrošačem. Pored toga postoje i određene tendencije da se privreda i poslovanje sve više rukovode naučnim načelima, a ne improvizacijama. Nema sumnje, da ovdje dolaze do izražaja izvjesne tehnokratske tendencije, ali je značajno da se one povezuju sa zahtjevima radničke klase.

Mallet upozorava da u Francuskoj postoje dva tipa sindikalizma: jedan je klasični i oslanja se na najamnu radnu klasu i njene revandikacije u pogledu plaća (to je uglavnom taktika CGT-a), dok se u novim tehnički razvijenim poduzećima razvija novi tip sindikalizma, takozvani »upravljački sindikalizam« koji se ne zadovoljava samo zahtjevima za boljim nadnicama već traži određene upravljačke funkcije u poduzeću. Potrebno bi bilo povezati obje taktike.

Studija S. Malleta predstavlja veoma značajno djelo, naročito po svojim praktičkim implikacijama. Ona upozorava na stvaranje jednog novog tipa »radničke klase« pod utjecajem automatizacije, dakle onog proizvodnog procesa koji ne samo da će sve više prevladavati u suvremenoj privredi, nego koji istovremeno postavlja niz rješenja i problema u vezi sa humanizacijom rada i pitanjima industrijske demokratizacije. On upozorava na nove oblike sindikalne i političke borbe radničke klase u novim uvjetima, i uklanja neke predrasude, naročito s obzirom na pojam »radničke aristokracije«. Ova se u ranijim uvjetima pretežno oblikovala pod utjecajem srednjih građanskih slojeva, a danas u proizvodnji potpada pod utjecaje tehničke i naučne organizacije rada, pa dolazi pred alternativu da se opredijeli za neka tehnokratska rješenja ili za samoupravnu demokraciju, odnosno za radničko samoupravljanje. Malletova studija pokazuje da postoje jake tendencije kod inženjerskih i tehničkih kadrova prema radničkom upravljanju, s obzirom na integriranost radnih kolektiva, te da je ova mogućnost sindikalne akcije zbog ideoloških razloga (stare sheme komunističke partije o strukturi proletarijata) zapostavljena. Na taj način Malletova knjiga daje vrijedne sugestije za nove oblike borbe radničke klase, koji znače teorijsko i akcijsko proširenje dosadašnjih oblika.

R. SUPEK

Milan Ranković: *Svet umetnosti. Elementi opšte estetike*

Naprijed, Zagreb 1964., str. 306.

306.

U nas postoji relativno malen broj sistematskih radova s područja estetike. U poslijeratnom razdoblju, koliko znamo, knjiga Milana Rankovića prvi je takav pokušaj. Time ona pobuđuje naročit interes. Sve su okolnosti išle u prilog da joj se izrazi dobrodošlica. Imala je najbolje šanse. Nažalost, iznevjerila je očekivanja.

Knjiga je podijeljena u tri dijela. Prvi dio, iza uvodnog eseja pod naslovom »Anti-sudbina«, iznosi probleme estetske egzistencije, umjetničke istine i osobenosti estetskih

osjećanja. U drugom su dijelu kroz pet poglavlja razmatrani problemi estetskog ukusa, umjetničke vrijednosti, pa kriterija za određivanje umjetničkih vrijednosti, te zatim problemi zastarjevanja i obnavljanja umjetničkih vrijednosti. U trećem, problem angažiranosti umjetnosti, odnosa humaniteta i umjetnosti; treće poglavlje trećeg dijela posebno dotiče neke probleme moderne umjetnosti.

Sadržaj pokazuje obilje interesantnih tema. Uz to treba napomenuti isto tako zanimljivo tematsko povezivanje humanističke i estetske problematike. Specifično je također da se autor koristio pretežno domaćim izvorima literature, vodeći računa kako o prevedenim estetičkim djelima i raspravama, tako i o našim domaćim izvornim tekstovima. (Ovo posljednje nažalost nedovoljno). I pored svega toga kritička ocjena knjige ne može ništa drugo nego samo argumentirati već naznačeno iznevjereno očekivanje. Ne zato, što bi se očekivali određeni stavovi i rješenja, a knjiga daje sasvim druga i drugačije, nego što je iznevjerena solidnost, racionalna koherentnost i teorijska fundiranost. Na nekoliko načina.

U Predgovoru autor kaže kako je u knjizi nastojao ostvariti »doprinos daljem razvijanju marksističke orijentacije u estetici« (p. 12) pri čemu je izlagao »svoja shvatanja uporedo sa kritičkim preispitivanjem stavova ne samo marksistički orijentisanih estetičara, već i stavova koji se sa marksističkim koncepcijama umetnosti razilaze« (p. 11), želeći tako dati »doprinos teoriji estetike, a ne njenoj istoriji« (p. 12). Da je pisac na teorijski zadovoljavajući način ispunio nagovještanja predgovora, čak i u skromnijim razmjerima, bili bismo veoma zadovoljni; bila bi bar djelomično ispunjena velika praznina naše estetičke literature.

Poslije čitanja cijele knjige M. R-a čitalac ostaje zbunjen. »Kritičko preispitivanje« različitih estetičkih stavova površno je i uglavnom se svodi na poneku primjedbu. Nadalje, ostat će tajnom zašto bi knjigu M. R-a trebalo smatrati pozicijom marksističke estetike. Puko deklariranje i tematsko povezivanje umjetnosti s različitim aspektima humanosti i humanizma u tom pogledu ne znači ništa. Autor se zapravo i nije potrudio da bar malo rasvijetli prilično nejasnu situaciju s tzv. marksističkom estetikom; kako tu zapravo stoje stvari? Objašnjenje u Predgovoru (p. 11) ne može se smatrati zadovoljavajućim. Začuđuje osim toga prešućivanje nekih specifičnih stavova s područja marksistički orijentiranih istraživanja, naročito novijih (redakcija knjige je završena 1963). Kad je npr. autor već unio u knjigu završno poglavlje pod naslovom »Umetnost protiv umetnosti« u kojoj raspravlja fenomene tzv. »antiumjetnosti«, kad je već uvodnom eseju stavio naslov »Anti-sudbina«, kako onda može mimoići teorijske pokušaje »antiestetike«? Tim više, što izrazito takvih pokušaja ima i u nas.

Moglo bi se i odustati od zahtjeva objašnjavanja pozicija marksističke estetike, ali se ne može odustati od osnovnih zahtjeva u načinu teorijskog raspravljanja. Knjiga nam ime ima podnaslov »Elementi opšte estetike«, a da nigdje nisu izvedeni (dosljedno tome ni provedeni!) bilo kakvi sistematski odnosno metodološki principi. Knjiga ne želi biti ni priručnik, ni elementarni udžbenik. No ni po čemu se ne može naslutiti što u jednom estetičkom istraživanju treba shvatiti kao elementarno, tj. fundametalno. Koji su to »elementi«? M. R. sam kaže u Predgovoru da je pokušao »sistematsku razradu nekih estetičkih problema« (p. 12); naravno, to znači da »nisu obuhvaćeni *svi* problemi« (1. c.). Ali po čemu se može zaključiti zašto su neki problemi kao »glavniji« ušli u knjigu, a ostali ne? U stvari, M. R. je mogao svojoj knjizi i dodati i oduzeti čak četiri do pet poglavlja, a da se ova »Elementa aesthetica« ne bi značajnije izmijenila. (O poretku da i ne govorimo). Ne opet zato što bi se pojavila neka nova ponavljanja, ili možda otklonila postojeća (uporediti p. 155 i 280), nego zato što se zaista ne može uvidjeti zašto je za marksističku estetiku *elementarniji* (!) problem» osobenosti estetskih osećanja« a ne problem — povijesnosti. Na potpuno isti način ponovit će se ova nedoumica unutar pojedinih poglavlja. »Kriterijumi za određivanje umetničke vrednosti« za M. R-a su brojni; ostavimo li čak po strani okolnost da su u njegovu tekstu nedovoljno definirani (bilo da je riječ o »upotrebljivim« ili »neupotrebljivim« kako se izražava M. R., premda se ne zna koji su »kriterijumi« takve

diobe), pa i to da nisu popraćeni dovoljnom argumentacijom (tko je, kada i kako zastupao u historiji estetike određena stanovišta), ostat će opet otvoreno pitanje zašto ovih 8 ili 11, a ne pet–šest više ili manje. I dalje: M. R. je u svojoj knjizi redao nizove »suštinskih« i »primarnih« određenja umjetnosti, pa i sam eksplicite napominje *»niz* njenih suštinskih dimenzija« (npr. p. 272, ali i drugdje), a da napokon ipak ne znamo koja su to određenja i u kakvoj se međusobnoj konstelaciji nalaze; zašto ova da, a ona ne!? Doduše, ono će ponekad nekima dati »primat«. Primjer: »Umetnička vrednost i angažovanost umetnosti jesu kvaliteti koji su tesno povezani. Međutim, umetnička vrednost je primarniji kvalitet..«. (p. 255). U cjelini pak, međusobni se odnosi ovog *učenja o primarnim i sekundarnim kvalitetima* (!) ne mogu razabrati. Do onog bitnog, do afirmativnog određivanja s t r u k t u r e estetskog i umjetničkog, esencijalne relacioniranosti njihovih »kvaliteta«, M. R. ne dopire, mada se i sam opredjeljuje za tezu o strukturi (p. 280). M. R. nam u tom pogledu duguje poglavlje pod naslovom »Specifična struktura fenomena estetskog«.

»Opredjeljivanje« ili »odabiranje« stavova, materijala, tema, problema, kriterija, itd, bilo neobjašnjivo kad se ne bi u slučaju M. R-a samo po sebi objasnilo kao — slučaj i proizvoljnost. Teorijski ono proizlazi iz potpunog odsustva metodološke fundiranosti. Pristup je nedefiniran, pa je bilo kakva »sistematičnost« puki privid. M. R. će kao u kakvom udžbeniku napisati da estetiku možemo podijeliti na »opštu«, »komparativnu« i »estetiku pojedinih umetnosti« (p. 9., valjda prema E. Soriauu), a da se mi najmanje ne pita da li je takva podjela teorijski opravdana i uopće moguća. M. R. se tako pravo ne pita ni za mogućnost same (marksističke) estetike uopće, iako je baš u nas, i to s marksističkih pozicija bilo negativnih teza. Račun o »mnogostranim mogućnostima teorijskog prilaženja umetnosti« (p. 293) M. R. polaže na taj način što kaže: »Estetika se služi *svim metodama* koje se pokažu kao estetički relevantne . . « (p. 9), držeći se valjda i u estetici one poslovice da je u ljubavi i ratu sve dopušteno. Finis sanctificat media. Rezultat je ovog metodološkog makijavelizma knjiga o kojoj govorimo. A kao kuriozum treba navesti neke vrsti »eksperimentalnu metodu« koju upotrebljava M. R.:» . . . da svaki od bitnih stavova . . . zasnujem i proverim određenim doživljajnim stavom«. Ne vjerujemo vlastitim očima! Zar baš »provjeriti«? Ali tako piše na desetoj strani.

Naslov knjige je, čini nam se, samo metaforički »spoj« dviju riječi, jer se u čitavoj knjizi ne može naći njegovo pojmovno obrazloženje. Tako je taj lijepi naslov, pun obećanja, profaniran i kao naslov i kao pojam. M. R., koji čini se piše prilično lako, leženo, bez teškoća, pa stoga i mnogo, vodi premalo brigu o »težini« riječi. I riječi naime imaju svoje »plemstvo« — koje obavezuje. Kad riječi postanu termini, nosioci pojmova određenog znanstvenog područja, onda obaveza postaje još stroža. Onda se ne može raditi o »terminskim spojevima«, jer takva terminološka kemija uvijek ostaje podalje od sadržajnih određenja. Ne može se u jednoj teorijskoj raspravi tolerirati upotreba riječi »svest« kao sinonim za »racionalno« i »pojmovno« (p. 120), ne smije se terminom »originalnost« brkati novo, izvorno i osebujno u isti mah (p. 196—197), ne može se govoreći o suštini bilo čega, bez teorijski opravdanih pretpostavki, samo tako reći da je nešto »očevidno« (p. 49 i drugdje; ili »već na prvi pogled . . .«, p. 47), kao što nije danas više preporučljiva nikakva licentia poetica izražavanja, ma kako bilo »duboko logično estetičko razmišljanje« (p. 134), pa reći da »u toku slušanja jednog muzičkog dela *uho* uživa . . .« (p. 126) ili da »oko ima relativno posebni tok uživanja . . .« (1. c.) . Itd, itd.

Ne manja mana je i pretenciozност kojom nastupa M. R., dakako u raskoraku s onim što stvarno čini. On želi izlagati *»svoja* shvaćanja«, a ne samo informirati o situaciji na polju estetičkih istraživanja. Ono što se stvarno dešava u knjizi izgleda otprilike ovako: M. R. uvodnim esejem komentira »terminski spoj« »antisudbina« A. Marlauxa, zatim izlaže problem »egzistencijalne analize umetničkog dela« na osnovu interpretacije Ivana Fochta Max Benseove dubiozne kategorije »Mitrealität«, a startajući citatom iz članka Milana Damnjanovića čime ulazi u probleme ontološkog pristupa umjetnosti diskutiranih na stavovima E. Souriaua i (opet!) Fochtova referi-

ranja o pozicijama N. Hartmanna.

S druge pak strane M. R. propušta dati najminimalnija obavještenja bar o nekim autorima. Tako se nikad ne zna što je posudba; ona to može i ne mora biti! Kad M. R. npr, uvodi pojam »dubine« (p. 177 i 194) on neće navesti Lippsa (kojeg inače čak jednom i spominje), ali ni Geigera (kojeg ne spominje).

Postaje groteskno kad se M. R. izjašnjava za ekskluzivnost stavova koji moraju biti zasnovani »na *potpuno nov* način« (p. 147). Kao paradigma neka posluži tretiranje problema umjetničke vrijednosti gdje rješenje ne smije biti »negde na sredini između subjektivizma i objektivizma« (ibidem). To svoje *novo* zasnivanje M. R. će izvršiti citiranjem Vuka Pavičevića (p. 148), a završiti zaista »potpuno novom« i »originalnom« tezom kako je »umetnička vrednost i subjektivno i objektivno zasnovana« (p. 149).

Valja međutim priznati da je M. R-a inače teško »uhvatiti« za neku određenu i jasnije formuliranu tezu. Njegov metodološki pluralizam izmiče zahtjevima jasnoće. Sve je kod njega »polivalentno«, »kompleksno«, »mnogodimenzionalno«, »usložnjeno«. Dijalektika je to u smislu malo ovog, malo onog; relativno da, relativno ne. To nam dakako ne može biti izlika da ne upitamo bar o glavnoj tezi knjige u koju i sam M. R. mnogo polaže: problem humanog karaktera umjetnosti; nešto kao lajtmotiv knjige. Ne dirajući pri tom u apsurdni horizam »estetskog« i »vanestetskog« u koji se M. R. zapleo ne snalazeći se više ni sam u njemu, nažalost se mora utvrditi da ni taj problem humanog nije bolje savladan.

Govoriti o »opšteljudskoj potrebi za estetskim doživljavanjem« — (p. 149—150) — o čemu se M. R. na više mjesta izjašnjava na isti način — najordinarnija je metafizika. Obazrivo rečeno, neka vrst naivnog apriorizma koji sa suvremenom estetikom kao i s marksizmom nema nikakve veze. Koliko god se tu govorilo o »razvoju«, o »psihofizičkim« i »društvenoistorijskim« uslovima, svaki čas očekujemo da bi se moglo progovoriti i o »urođenim idejama« ili nekom »estetičkom čulu«. Govoreći tako o »opštehumanističkom karakteru estetskog osećanja« M. R. govori naivnost: »U trenucima kada estetski osećamo — mi smo manje egoistični, skoro najmanje u okviru onoga koliko je to uopšte moguće« (p. 177), pa da sasvim neodgovorno nastavi: »Estetsko zadovoljstvo sadrži snažan elemenat najšire identifikacije subjekta sa mnoštvom i mnoštva sa subjektom« (1. c.). Kulminaciju svakako čini teza koja svršava u nekom »opštehumanističkom« — narcizmu : »Pojednac koji estetski doživljava — vidi društvo preko estetske radosti kao umnoženog sebe« (p. 118).

I napokon, bile »potrebe« za estetskim doživljavanjem ne znam kako »visoko kulturne i duboko humane« (p. 119), ili pak malo niže i pliće, svejedno, ako predstavljaju »opšteljudski interes« (1. c.), zašto se onda govori samo »u okviru daljeg razvitka kulturnog čovečanstva« (ibidem)? Ostaje naime neriješeno: a što s nekulturnim dijelom čovječanstva, koji eto uvijek stvara nove i nove neprilike!?

Tako se i ova centralna tema knjige M. R. rastvara u nekakvoj nedomišljenoj romantici. Oznaka »romantičnosti«, dakako ne u pozitivnom smislu, nije ovdje slučajna. Vidljivo je to iz formulacija kojima će M. R. npr. o umjetniku reći da se »u trenucima stvaranja« (p. 250) nalazi u »nezaustavljivoj stvaralačkoj groznici« (p. 61), »raspinjan eruptivnom stvaralačkom strašću« (p. 191) »ljubavne groznice stvaranja« (p.191); a sve to u knjizi koja »nastoji da predstavlja doprinos teoriji estetike, a ne njenoj istoriji« (p. 12).

Nesumnjivo je da su metodološka besprincipijelnost i nedisciplinirana elokvencija nesretna kombinacija. Ako se tome pridruže stilističke nemarnosti pisanja, onda se negodovanje ne smije prešutjeti. Reći npr. »Umetnost je čovekova, ukoliko je čovečna« (p. 13) ne govori u prilog ni briljantnoj bistrini stila, ni bistroumlju. »Stvarnost umetnosti je stvarna« (p. 21) ili je tautologija ili — besmislica. I još, npr. nešto, što već pripada poslu lektora; ili psihoanalitičara; govoreći o realističkom slikarstvu, o »portretu mlade žene«, M. R. će reći kako smo »kao gledaoci prinuđeni da estetsku egzistenciju lika te žene posmatramo u vezi s neestetskom (!) egzistencijom mnogih stvarnih mladih žena koje smo imali (sic!), ili imamo još uvek (sic!) u sadržaju našeg životnog iskustva (!?)« (p. 29). Toliko i o stilu.

Zaključimo. Knjiga M. Rankovića ipak ima egzemplarnu vrijednost:

prvo, njen sadržajni quodlibet može poslužiti kao podsjetnik iz kojeg je vidljivo koliko je neriješenih problema u estetici; drugo, ona je primjer da se i u našim domaćim okvirima može realizirati veća teorijska cjelina, kao knjiga čak, (koja ne bi trebala, u našim skromnim prilikama, opremom biti jednaka recimo Helelovoj Fenomenologiji); i treće: ona ostaje trajan dokument kakvi ti pokušaji ne smiju biti.

Z. POSAVAC

Milan Dukić: *Čovek danas*

Biblioteka »Sazvežđa«, Nolit, Beograd 1964.

Knjiga »*Čovek danas*« je zbornik filozofskih ogleda dvanaestorice afirmiranih jugoslavenskih filozofa. Pisci zbornika razmatraju tri aktuelna problema današnjice — problem slobode, tehnike i koegzistencije. Namjera je autora da u svjetlu izvorne Marxove misli sagledaju kompleksnu dijalektiku suvremenog svijeta i čovjeka. Zajednička namjera i filozofska pozicija odredili su cjelovitost djela, premda je individualnost pojedinih autora vidljivo došla do izražaja u karakteru i stupnju njihove kritičnosti, u originalnosti i bogatstvu njihovih misli, postavki i rješenja. Cilj zbornika je da pomogne čitaocima da sebi razjasne složenost, protivrječnost i perspektive prelomnog vremena u kojem žive i djeluju.

U uvodnoj raspravi Mihajlo Marković govori o tome što čovjek u današnjem svijetu jest i što bi mogao i trebao da bude, ako uznastoji da shvati krivudave i protivrječne tokove moderne historije i odlučno stane na stranu progresivnih snaga koje revolucionarnom djelatnošću izgrađuju svoju historijsku perspektivu i ispunjavaju je humanim sadržajem slobodnog stvaralaštva. Marković sažeto i jasno ocrtava bitne suprotnosti građanskog i socijalističkog svijeta i ukazuje na duboke krize i otuđenja buržoaskog društva kao i na brojne deformacije koje proživljava socijalizam. Progresivno čovječanstvo danas strahuje od mogućih ratnih sukoba i razaranja, buni se protiv teških ostataka eksploatacije, bijede i neznanja i uporno se bori da proširi horizont slobode i humaniteta. Pitanje stvarne slobode i konkretnog humanizma je osnovno pitanje današnjeg čovjeka. Ovo pitanje se postavlja iz dna čovjekove suštine. Čovjek i sloboda su oduvijek bili jedno. Oni se zajedno rađaju, žive, pate i umiru. Sloboda je i veličina i tragika čovjekova. Kakav je netko čovjek, najbolje se vidi po tome kako shvaća slobodu i za kakvu slobodu se zalaže i bori.

Zbornik eseja »Čovek danas« ima u središtu pažnje odsudno pitanje stvarnog oslobođenja čovječanstva od svih ograničenja koja nameću i kapitalističko i socijalističko društvo. Ovaj zbornik je u stvari traktat o slobodi.

U svojoj raspravi »Čovjek i sloboda« Gajo Petrović tretira odnos prakse i slobode. Bit slobode proizlazi iz suštinskog određenja ljudske prirode — iz prakse. Čovjek egzistira kao biće prakse. On se kroz praksu razvija kao društveno-historijsko, stvaralačko i slobodno biće. Jedino kroz praksu čovjek smjera u dimenziju budućnosti. Čovjek, praksa i sloboda predstavljaju jedinstveni dijalektički proces koji se na svakom stupnju historijskog razvitka ispoljava u osobitim oblicima društvenosti i ljudskosti. Praksa je samokreiranje čovjeka, njegove istinske društvenosti, ljudskosti i slobode. Praksa je način na koji slobodan čovjek rekreira materijalni svijet i kreira sebe kao slobodu.

Petrović kritikuje nedostatke osnovnih filozofskih teorija slobode i nastoji ove teorije dijalektički prevladati. Napose ističe da sloboda nije samo spoznavanje i savladavanje nego i humaniziranje svijeta. Djelovanje koje je determinirano izvana, ma kako bilo uspješno, nije čin slobode. Sloboda se ne može darovati. Nju mora svaki pojedinac oko sebe i u sebi izboriti i razviti. Čovjek može sam određivati svoju sudbinu samo u slobodnom društvu. U aktu slobode čovjek istupa kao integralna ličnost i sam determinira svoje ćudi. Stupanj slobode zavisi o stvaralačkoj snazi djela. Petrović piše: »Bit slobode nije u ovladavanju datim, nego u stvaranju novog, u razvijanju čovjekovih kreatívnih moći, u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti«.

Predrag Vranicki raspravlja »O historijskom determinizmu i ljudskoj

slobodi«. On drži da revolucionarnost i stvaralaštvo čovjeka proizlaze iz sveukupnosti društvenih odnosa. Ljudi proizvode historiju kao zakonito događanje. Čovjek ne može graditi novo i naprednije društvo ako prije toga nije u dovoljnoj mjeri razvio proizvodne snage. Bitna komponenta proizvodnih snaga je čovjek, a ne sredstva za proizvodnju. Proizvodnja ne obuhvaća samo ekonomsku i industrijsku proizvodnju, nego cjelokupnu revolucionarnu i stvaralačku aktivnost čovjeka, kao i reakcionarnu aktivnost otuđene svijesti i društvenosti. Revolucionarnost proizvodnih snaga nije uvijek adekvatna stupnju ekonomskog i tehnološkog razvitka. Sredstva za proizvodnju su revolucionarna samo u rukama revolucionarne klase koja proizvodi nove i napredne forme društvenog ž.vota. Mjerilo razvijenosti proizvodnih snaga nije razvitak ekonomike i tehnike nego karakter revolucionarnosti proizvodne klase.

Premda u tumačenju historijskih pojava polaze od ekonomske strukture društva, klasici marksizma su uvijek isticali veliki stvaralački utjecaj ljudskog faktora, tj. faktora svjesne i idejne aktivnosti grupa i pojedinaca. Lenjin je tvrdio da nema revolucionarne prakse bez revolucionarne teorije, a teorija je subjektivni faktor.

Ljubomir Tadić govori o odnosu solidarnosti i slobode i o pravima čovjeka u socijalizmu. Za revolucionarnu marksističku svijest je pogubno ako padne pod uticaj »privatnih interesa i privatnog prava«. Opasno je nove društvene pojave supsumirati pod stara shvaćanja, ali je još opasnije stare forme društvenog života prikazivati i uljepšavati etiketama novih shvaćanja. Suština buržoaskog društva je pretjerani egoizam i zatvaranje u privatne interese. Buržoaskoj klasi zajednica služi samo kao sredstvo u ostvarivanju sebičnih ciljeva. Princip građanske demokracije je privatni interes. Ukoliko bi privatni interes postao princip socijalističke demokracije, radničko samoupravljanje bi se pretvorilo u ekonomski liberalizam. Zato princip socijalističke demokracije treba biti klasna i ljudska solidarnost, a ne lična sloboda egoističnih pojedinaca. Solidarnost je u socijalizmu osnovni preduvjet za uspješnu borbu protiv mogućih pojava egoizma, korupcije i klikaštva. Bit socijalističke demokracije je u jedinstvu slobode i solidarnosti.

Rudi Supek prilaže interesantnu raspravu: »Sloboda i pol.determinizam u kritici kulture«. Stvaralačko djelovanje je čovjeku najbliže i ujedno najzagonetnije. Otkrivanje uzroka nastanka stvaralačkih proizvoda spada među najteže probleme ljudske teorijske misli. To se vidi i po tome, što i buržoaske i marksističke teorije umjetnosti i kulture pate od niza nedostataka. Supek nastoji kritički i dijalektički prevladati nedostatke vodećih teorija kulture u suvremenoj građanskoj i marksističkoj filozofiji. On ukazuje na jednostranosti pozitivizma, kulturalizma, funkcionalnog realizma, teorije odraza, teorije reifikacije i dr. teorija. Sve ove teorije uzimaju samo po jedan faktor kao jedini uzrok nastanka, razvitka i osobitosti kulturnih fenomena. Suština stvaralačkih djela može objasniti samo ako se uzme u obzir mnoštvo objektivnih i subjektivnih faktora koji se međusobno dijalektički prožimaju i uvjetuju. Svako istinski stvaralačko djelo predstavlja neponovljivu individualnost, ima specifične uzroke nastanka i traži zasebno objašnjenje.

Zanimljive priloge o slobodi napisali su Danko Grlić i Svetozar Stojanović. Grlić shvaća slobodu kao neprekidan stvaralački proces u kojemu čovjek sve intenzivnije i svestranije ispoljava svoju ljudsku suštinu. Stojanović govori o slobodi u socijalizmu i zalaže se za jednake ekonomske i kulturne mogućnosti u kojima bi svi ljudi mogli da svestrano razviju svoje stvaralačke sposobnosti.

Druga skupina priloga u zborniku raspravlja o tehnici. U svom ogledu »Tehnika i mehanika« Danilo Pejović vrlo znalački analizira suštinu tehnike i njeno značenje za čovjeka u toku historije. Riječ TEHNE izvorno grčki znači umijeće proizvodnje u umjetnosti i obrtu. Za grčkog čovjeka Aristotelova vremena, umjetničko (pjesničko) stvaranje i zanatska proizvodnja nisu predstavljali temeljni odnos čovjeka prema svijetu. Temeljni odnos je bio teorijski (filozofski i metafizički) kojim se otkriva najpotpunija istina o svijetu.

Misao o mogućnosti mijenjanja i proizvođenja svijeta javlja se u građanskom društvu. Descartes je prvi

istakao da čovjek proizvodi istinu o svijetu, a Kant i F.chte su ustvrdili da ljudska svijest i razum omogućuju i stvaraju prirodu. U građanskom društvu teoretska (metafizička) aktivnost poprima tehničko proizvodni karakter. Tehnika postaje univerzalni odnos čovjeka prema svijetu. Građanski čovjek pomoću tehnike tehnizira i obezvređuje i prirodu i samoga sebe. Tehnička proizvodnja se uzdiže do samosvrhe i fetiša kojemu čovjek pobožno i fanatički služi. U rukama otuđenog svijeta tehnika uvećava i produbljuje otuđenost.

Zadatak je socijalističkog društva da suzbije i prevlada negativne posljedice tehnike. U socijalizmu tehnika mora postati sredstvo za uvećavanje materijalnog blagostanja svih ljudi i za proširivanje njihovog slobodnog stvaralaštva. Do sada je čovjekova sloboda uglavnom bila žrtva tehnike umjesto da tehnika bude kreativno sredstvo u rukama slobode.

O različitim utjecajima tehnike na socijalne i kulturne promjene u današnjem svijetu, raspravljaju Miladin Životić, Zaga Pešić i Mihajlo Marković. U svim prilozima o tehnici primjećuje se velika zabrinutost autora nad sudbinom današnjeg čovjeka u ovom vijeku silne ekspanzije i dominacije tehnike i utilitarnog praktičizma.

Na kraju zbornika nalaze se dvije rasprave o koegzistenciji. Vuko Pavičević raspravlja o osnovnim humanim vrednotama današnjeg čovjeka. Čovjek treba da se bori za pobjedu humanih vrijednosti. Jedna od takvih vrijednosti je i koegzistencija kao princip aktivne suradnje i uzajamnog pomaganja među narodima. U današnjem svijetu općeg straha od ratnih razaranja i uništenja, koegzistencija je jedino mogući način opstanka i razvitka čavječanstva.

Andrija Krešić govori o odnosu humanizma, politike i rata. Osvajački rat je oduvijek bio praktična primjena nehumane politike. Čovječanstvo može izbjeći rat i njegove strahote samo u tom slučaju ako do kraja humanizira političku praksu.

Zbornik filozofskih eseja »Covek danas« je veoma zanimljivo i vrijedno djelo. U njemu se na smion i kritičan način raspravlja o odsudnim pitanjima za suvremenog čovjeka. Većina priloga u zborniku predstavlja značajan doprinos stvaralačkom razvitku marksističke misli u nas. Pisci zbornika su jasno pokazali da je izvorna marksistička teorija najsnažnija kritička, revolucionarna i humanistička misao današnjice.

M. DUKIĆ

Dr Jordan Kuničić O. P.: *Smjer u život - Kratki prikaz katoličke moralke*

Izdao Dominikanski provincijalat Dubrovnik 1963, str. 179.

Dr J. Kuničić je profesor i dekan teološkog fakulteta u Zagrebu. Poznat je kao teološki pisac. U svom djelu *Smjer u život* saopćio je bit katoličke moralke. Ta bit sastoji se u upućivanju kako će se čovjek povratiti bogu. A što je s čovjekom na zemlji? Kuničić kaže: »Poznati Boga i odraziti ga u životu: to je svrha života na zemlji.« (str. 178). Teolog ima pravo da tako piše. Religija je privatna stvar i religiozno uvjerenje ostaje pravo onih, koji to smatraju istinom i sigurnom zagrobnom budućnošću. Ali kad teolog s takvog tla daje sud o stvarnosti i problemima života, onda to ipak prestaje biti samo njegova privatna stvar i postaje nužno predmet kritike.

Dr Kuničić obraća se svojim čitaocima i daje im općenite upute o vrijednosti pojava koje su veoma aktuelne. Problem je u traženju i rješenju cilja života. O tome postoje različita mišljenja. No autor piše da se ipak sve može staviti u dvije grupe. Jedno su mračni odgovori na to pitanje, a drugo su odgovori puni svjetla i utjehe. Takva vedra shvaćanja daje crkva, a mračni odgovori proizlaze iz svjetovne sredine. Kao primjere mračnog shvaćanja dr Kuničić među ostalim navodi Heinea, Kranjčevića, Sartrea, Camusa, Feuerbacha i Marxa. On smatra neodrživom Feuerbachovu misao da je »jedini bog čovjekov sam čovjek«, i Marxov problem da se čovjek mora vratiti samom sebi kao društvenom biću. »Što čovjeka ne vodi k Bogu, to ga u pravom smislu »otuđuje«, jer ga vodi na stranputicu« (str 15). A gdje se nalaze takve mogućnosti? Prema autoru nesumnjivo i u školi. On razmatra ovaj primjer: »Pita

mladić: smijem li čitati ovu knjigu, da udovoljim potrebi školovanja, ako znam da će mi čitanje prouzrokovati i nepoželjan učinak: buđenje niskih poriva?« (32). Odgovor je više nego magičan. Dr Kuničić piše: »Mladić smije čitati knjigu, koju mora čitati, da udovolji potrebi školovanja, iako predviđa i zao učinak, ali mora spriječiti, odnosno zaštititi se protiv štete koje se boji, npr. štetna mjesta mora samo letimice pročitati« (33). Prema tom savjetu udovoljit će se i školi koja traži i knjige s niskim porivima (!), a opet spasit će se i duša od grijeha. No kako da se vjernik očuva od dotičnih stranica koje treba samo letimično pročitati? Gledano logički najprije ih mora pročitati, da bi zaključio da bi to morao samo letimično prelistati. Dakle, zahtijeva se nemoguća vještina koju ne može pomoći ni »objavljeni moral«.

Službi bogu suprotstavlja se, prema mišljenju autora, moderno poganstvo koje se usuđuje da čovjeka shvati kao čovjeka koji nema razloga da služi bogu. Dr Kuničić piše: »Moderno poganstvo ponavlja stare zablude pa naučava protivno. »Ljudski rod je istinski veliko biće,' zato zaslužuje, da do sada Bogu posvećen oltar postane 'podnožje kipu ljudskoga roda' (Comte). Poganski humanizam i danas ponavlja: 'Čovjek je početak religije, čovjek je centar religije, čovjek je svršetak religije.' (Feuerbach). Za neke je religija' otuđenje čovječje samosvijesti' (Marx)« (124—125)

Vidimo da Marx nikako nema sreće. Ne samo da zastupa neki sumnjivi humanizam, nego daje i mračne odgovore na pitanje svijeta i života. Dr Kuničić u principu odbija mogućnost da bi se pomoću Marxove filozofije mogla objasniti bit života i čovjeka. On smatra da današnji pogani ne vide da sve rješava teologalni humanizam (kršćanski) koji čovjeku pridodaje pomoć s neba.

Dr Kuničić pisao je o marksizmu i prije. Na prvoj stranici ove svoje knjige *(Smjer u život)* on navodi svoja djela na hrvatskom jeziku. Tu se nalazi i knjiga: *Problem komunizma s idejnog stanovišta* (1942). Što znači da je autor u svojoj knjizi koja je štampana 1963. naveo i djelo iz 1942? Ako to djelo ne preporučuje čitaocima, zašto bi ga onda navodio? Jedini ustupak je taj, da je 1963. riječ komunizam napisana skraćeno »kom«, pa bibliografski glasi: »Problem kom. s idejnog stanovišta«, a u zagradi stoji »raspačano«. Što je Kuničić tada mogao pisati o »Židovu Karlu Marksu«? U to ovdje nećemo ulaziti. Navest ćemo samo ovo mjesto iz te knjige: »Marksizam sadrži u sebi bakcile neistine. Ruši se po neumoljivom zakonu raspadanja, po kojem se ruše svi sistemi, koji uključuju u svojim b.tnim tezama apsurdne tvrdnje. Pada od prve do zadnje nauke baš zato jer mu je nesolidna baza. Kuća sagrađena na pijesku, kula u zraku« (str 12). Marksizam je dakle nesposoban da rješava životni problem, jer »marksistička nauka je po svojoj biti sistem rasula, nemorala, borbe, tiranstva itd« (ibidem, str. 17). No Kuničić može biti bez brige. On je u svojoj knjizi *Smjer u život* na više mjesta istakao, da pravi kršćanin ne čita takve knjige. Kršćanin »rado pomaže vjersku literaturu, posuđuje knjige onima koji ih nemaju, da uvide pravo lice vjere, a ne da iz mutnih izvora piju neprijateljsko izlaganje ili falsificiranje vjerskih istina« *(Smjer u život,* str. 72). A mutno je sve što negira religiju. No prema učenju katoličke sociologije nikakva čovjekova aktivnost ne smije doći u sukob s religijom (ibidem, str. 145). Da bi to čovjek postigao on se mora obraćati bogu molitvom, koja je »od Boga predviđena i planirana kao sredstvo da se postignu neka dobra«. Dakle Bog planira a čovjek treba da izvršava taj plan. Knjiga dr Kuničića objašnjava kako to treba činiti, tj. kako se osigurava put u svjetlost, budući da je »vjera život a ne kostur« (str. 73).

Mišljenje je suprotno vjerovanju. Ako je vjera život, onda je mišljenje kostur. Gledano s tog nivoa, Marxovo svađanje nužno mora biti mračan pogled na svijet i život. Stvarno, evanđelist je rekao istinu, kad je pisao: Blago siromašnima duhom (Mat. 5,3).

B. BOŠNJAK

Oleg Mandić: *Pregled dijalektičkog materijalizma,*

»Narodne novine«, Zagreb 1964. str. 178.

Profesor doktor Oleg Mandić, duboko zabrinut za ideološki labilno i uopće nesnošljivo liberalističko, klasno nesvjesno stanje naše visokoparne, aristokratski zatvorene i samodopadljive duhovne proizvodnje, pravi česte i borbene ekskurzije na područje filozofije. Sve tamo od njegovih slavnih »recenzija«, pa do istupa na raznim forumima i skupovima, profesor Mandić je uvijek s primjerenim žarom govorio o nečistoj ideološkoj situaciji koja evo — i pred njegovim budnim očima — postaje sve prljavija, o napuštanju marksizma i nepoznavanju marksizma kod mlađe generacije, o naučnoj ignoranciji, o »kulama od bjelokosti«, o revizionizmu, o prazninama i rupama koje nisu ničim ispunjene, o diskusijama »iza kulisa« pa i javnim raspravama, o dezorijentaciji, o stalnom skretanju, o zlonamjernosti, o »anarhističnom kaosu«, o idealizmu i egistencijalizmu — ukratko: zvonio je i zvoni na uzbunu da bi konačno probudio zaspale, otjerao nepozvane, zatvorio usta krijumčarima tuđih ideologija, da bi svojim prodornim pogledom razbistrio »mutež u kojem svatko spretno može loviti ribe«, a svojom naučnom akribijom onemogućio one koji od »vlastitog neznanja prave kapital«, da bi se već jednom uspostavio red, stvorio naučni sitem i otpočelo pravilno filozofiranje.

Taj svoj dugogodišnji i hvalevrijedan napor okrunio je sada knjigom koja treba da prikaže — prvi puta poslije Marxa i »nekih časnih izuzetaka« — osnove marksističke filozofije. Šta nam to, dakle, želi prikazati profesor Mandić? Marksizam. A što je marksizam? Oleg Mandić nam na strani 13. svoje knjige odgovara konačno na to pitanje: »Kao što je Lenjin rekao, marksizam predstavlja sistem naučavanja i nazora Karla Marxa«. Sad smo tako, napokon, doznali čije je to učenje i obogaćeni tom spoznajom možemo se dalje upustiti u misaoni tok Mandićevih opservacija. Vjerojatno zato što bi neupućeni mislili da je marksizam naučavanje na primjer Davida Humea, potrebno je citirati Lenjina kako bi se autoritativno dokazalo da je to ipak Marxovo naučavanje. (Poznavao sam jednog zlobnika koji je, u tom stilu, — kako bi se ogradio od svih prigovora — znao ujutro pozdravljati: »Dobro jutro, kao što je rekao Karl Marx«).

Profesor Mandić prikazat će nam dakle filozofiju marksizma, to jest — sad to već svi znamo — Marxovo naučavanje. Zašto se profesor Mandić prihvatio tog epohalnog ali i vrlo nezahvalnog posla? Zato jer su sva njegova očekivanja — a on već dugo čeka da će to učiniti b'lo tko drugi — pala u vodu, zato jer do sada to nitko u svijetu nije znao i mogao učiniti, pa je tako na njega pala teška historijska odgovornost da napokon ispravi propušteno i ispuni tu »veliku prazninu«: »Bilo je opravdano očekivati« — kori profesor Mandić sam sebe za ta svoja ranija naivna očekivanja — »da će se na području filozofije nešto poduzeti u pravcu da se sistematski prikažu kategorije i zakoni dijalekt'čkoga materijalizma, tj. da se nastavi onđje gdje su stali klasici marksizma koji — zbog svoje zauzetosti političkom praksom — nisu dospjeli da izlože svoja naziranja u zaokruženom naučnom sistemu«. »Bilo je opravdano očekivati« — ali nade se n'su ispunile — a sve do pojave presudnog Mandićevog »Pregleda dijalektičkog materijalizma« one u stvari i *nisu mogle* biti ispunjene. Marx je bio i suviše zauzet, svi koji su mogli nešto učiniti stalno su b'li zauzeti, i Engels i Lenjin su bili zauzeti (str. 155 i 157), Staljin je — kao što je poznato — bio staljinist, a danas se filozof'jom uglavnom bave sami nesvjesni sumnjivci koji »raspravljaju o humanizmu i praksi sa velik'm P.« Pa tko da, dakle, konačno objasni šta je to zapravo filozofija marksizma ako ne onaj koji nije nimalo sumnjiv, a ima i znanja i — kolike li sreće — vremena, tko dakle da to bude, tko je zato pozvan ako ne jedino profesor Oleg Mandić! Sistematičnost idealiste Hegela i marksizam prezauzetog Marxa sintetizira se tako u jednoj jedinoj sistematičnoj, marksističkoj i neprezauzetoj ličnosti! Na liniji Hegel — Marx — Mand'ć on je, dakle, u stvari taj »najviši odraz određenog stupnja što ga je neko društvo doseglo u svojem razvitku« (str. 27).

Nađe se, doduše, tu i tamo uz njega i poneki »časni izuzetak«. Tako je Mandić blagonaklono počastio B. Ziherla, I. Kosanovića, B. Šešića i A. Stojkovića. (Sklon sam vjerovati

da mu ova ekipa od njega probranih mislilaca nije isuviše zahvalna na tako visokom odlikovanju). Predrag Vranicki se odbacuje jer je pisao radove »pretežno historijskog karaktera«, a osim ovih postoje u svjetskoj i našoj literaturi još samo 2 (slovima: dva) imena koja, međutim, moraju biti odbačena — iako samo oni zaslužuju da uopće budu spomenuti — »zbog njihovog prihvaćanja staljinističke revizije dijalektičkog materijalizma«. Ti jedini marksistički filozofi u svijetu, ti koji bi — da nisu prihvatili ono što su prihvatili — mogli biti filozofski relevantni i zanimljivi (jer oni konačno, kao što kaže Mandić na str. 172, »pokušavaju ispraviti Staljina«) nisu nitko drugi do M. Rozentalj i M. Leonov. »*I to je sve*« — potcrtava i spacionira izvanredno upućeni profesor Mandić koji se, po vlastitim riječima, kao »sistematik« mijenja samo »u zavisnosti od naučnog napretka na tom području«. To je sve. To je sav napredak i sva nauka. I to bi doista moglo biti sve što bi trebalo uopće reći o Mandićevom »Pregledu«. Jer kad se konzultira i poznaje samo ova literatura i kad se poziva samo na ove autore — kojima je nesumnjivo učinjena medvjeđa usluga samim tim što su ovdje citirani — onda doista nije potrebno dalje ulaziti u sve ostale finese i ponirati u stilske i misaone dubine Mandićeve knjige.

Spomenut ćemo ipak samo usput i primjera radi njegovu klasičnu formulaciju »Zakona društvenog progresa«: »Formulacija tog zakona glasi«: — kaže apodiktički profesor Mandić ne dopuštajući nikakvu sumnju i štampa taj zakon kurzivom kako bi ga, vjerojatno, čitalac naučio napamet: »*Progres se sastoji u takvom razvitku konkretnih društava i njihovih ustanova od jednostavnog ka složenome* (dakle i ka složenim, kompliciranim ustanovama) *koji je od koristi za što veći broj njihovih pripadnika ili za sve ljude* (šta kažete sad vi apstraktni humanisti!) *ako ga se promatra s gledišta interesa čitava čovječanstva.*«

Šta je dakle progres? To je razvitak od »jednostavnoga ka složenome« (tj. zašto bi bilo jednostavno kad može biti kompliciranо), a to je, dalje, ono što je od koristi za »što veći broj njihovih (naime društvenih) pripadnika ili za sve ljude«, ali — sad dolazi odlučni momenat — za sve ljude samo onda ako se »on« — tj. progres — »promatra s gledišta interesa čitavog čovječanstva«. Kad bi, dakle, progres bio od »koristi« za sve ljude, a ne bi se »promatrao s gledišta interesa čitavog čovječanstva« (ili čitavo čovječanstvo s gledišta interesa svih ljudi) — tada to ne bi bio — jer ne bi bilo tog gledišta s kojega čitavo čovječanstvo promatra sve ljude — zapravo progres! Sad znamo i šta je progres. Doista, neviđeno filozofski suptilno i mudro.

Kad bi profesor Mandić bio dogmatik, tj. kad bi bio ono što mu se »podmeće« s one strane, koja se »blago rečeno može okvalificirati kao nepoznavanje marksizma«, kad bi bio samo »vulgarizator marksizma«, (a upravo je ganutljivo kako on — pronicljiv duh — predviđa da bi mu tako nešto moglo biti »podmetnuto«), tada bi još doista bilo razloga da se na njega, na njegov rad i njegovu filozofiju ipak osvrnemo. Takvih je radova bilo i bit će, i o njima, njihovim načelnim pozicijama, njihovoj *strukturi mišljenja*, još uvijek ima smisla i potrebe raspravljati, suprotstavljati im se, principijelno ih negirati i analizirati, jer dogmatizam vlada ponegdje još i tamo gdje nam se u prvi mah može učiniti da smo ga prevladali i da smo na području stvaralačkog mišljenja. Ali Oleg Mandić nije dogmatik i tu se potpuno slažem s njime da su oni koji to tvrde — »blago rečeno« — nepoznavaoci marksizma. Jer dogmatizam može biti — to ipak ne treba zaboraviti — a to čak tvrdi i Oleg Mandić — uza svu svoju sterilnost i hipostaziranost — još uvijek određeni način mišljenja. A ovakvo uvredljivo tretiranje svjetske pa i naše marksističke filozofije nije uopće na nivou ni najvulgarnijih dogmatskih udžbenika iz »Dijamata«. Tako se Mandićev »Pregled« nalazi s onu stranu bilo kakvog ozbiljnijeg — negativnog ili pozitivnog — kritičkog vrednovanja. Ovaj napis stoga i nema pretenziju da bude recenzija ili ocjena nečijeg rada, jer sam »rad« za to nema ni neke najosnovnije pretpostavke.

D. GRLIĆ

Jan de Vries: *Forschungsgeschichte der Mythologie*

Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten,

Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1961. str. 382.

O filozofiji mitologije postoje veoma različite interpretacije. Da li je mit nužni dio mišljenja i što nam mit uopće govori? O tom problemu piše Jan de Vries (penzionirani prof. Univerziteta u Leidenu) u svom djelu: Forschungsgeschichte der Mythologie (Povijest istraživanja mitologije). Djelo sadrži dokumentaciju (izvode, citate, teze) važnijih istraživanja problema mitologije, sa autorovom kritikom. Knjiga ima osam poglavlja: 1. Klasično doba, 2. Kršćanski apologetici, 3. Srednji vijek, 4. Od 15 — 17. stoljeća, 5. Osamnaesto stoljeće, 6. Romantika, 7. Devetnaesto stoljeće 8. Dvadeseto stoljeće.

Autor dokazuje da je tokom povijesti ljudskog mišljenja postojalo različito uvjerenje o vrijednosti i potrebi mita. Raspoloženje prema mitu proizlazilo je iz važećih kriterija u filozofiji, a u srednjem vijeku iz dogmatskog vjerovanja i mišljenja. De Vries ističe da mit u slikama govori o problematici, koja je bitna za čovjekov odnos prema bitku uopće. To je sigurno. No ipak racionalnom kritikom mita otkriva se duhovni sadržaj i način takvog shvaćanja. Stoga se mišljenje ne može odreći racionalne kritike.

Djelo Van de Vriesa zauzima važno mjesto u istraživanju problema mitologije.

B. BOŠNJAK

H. Walter Bähr, Hrsg.: *Wo stehen wir heute?*

C. Bertelsmann Verlag, 4. Auflage 1961., str. 256.

Djelo: Wo stehen wir heute? (Gdje smo danas?) sadrži priloge 21. autora o problemima i krizi suvremenog čovjeka. Da li smo atomskom tehnikom toliko ugroženi, da smo vec postali nemoćni? Možemo li još više pridonijeti da se očuva mir i da se uspostavi pravedan poredak među narodima? Ne prijeti li nam »zmija iz trave« i to u času kad mislimo da smo sigurni? Što je bit i smisao današnjeg života? O tim suvremenim problemima egzistencije napisali su u ovom zborniku svoje priloge veoma poznati autori. Da spomenemo samo neke: Eduard Spranger, Albert Schweitzer, Karl Jaspers, Martin Buber, Helmut Thielicke, Josef Pieper, Arnold Toynbee, Emil Pretorius, Max Born i drugi.

Autorima djela: Wo stehen wir heute pridružit će se svatko tko želi dijalog i suradnju među ljudima.

B. BOŠNJAK

KONFERENCIJA O NAUCI, TEHNICI I DRUŠTVU U HERCEG-NOVOM

Od 14. do 23. septembra održana je u Herceg-Novom konferencija na temu: — *Razvoj nauke i tehnologije i njihov utjecaj u savremenom društvu.* Konferenciju je organizirala naša Savezna komisija za nuklearnu energiju u suradnji sa Institutom za nuklearne nauke u Oak Ridgeu, SAD. To je bio susret jugoslavenskih i američkih naučenjaka. Osim fizičara, kemičara, biologa i ekonomista, u radu konferencije je učestvovalo i nekoliko naših istaknutih književnika. Konferencija je bila dobro pripremljena i odvijala se besprijekorno, osobito u tehničkom pogledu. Osim diskusija, koje su vođene neposredno na osnovu dvadesetak podnesenih referata, bilo je organizirano i nekoliko panel diskusija.

Ne ulazeći u stručnu ocjenu rada konferencije, iznijet ću nekoliko općih primjedbi, koje treba shvatiti kao dojmove promatrača koji se bavi društvenim naukama, te ga zbog toga ne zanima u tolikoj mjeri razvoj pojedinih prirodnih nauka koliko njihov utjecaj na savremeno društvo i obratno.

Treba istaći da se konferencija u Herceg-Novom odvijala u znaku pronalaženja zajedničkog jezika i u nastojanjima da se zajedničkim snagama osvijetle ključni problemi suvremene znanosti. To nije bilo osobito teško, jer jezik znanosti ne poznaje nacionalnih granica, on je internacionalan. Naši istaknuti fizičari, kemičari, biolozi i ekonomisti u mnogobrojnim referatima i vrlo živim diskusijama izmijenili su misli i iskustva sa svojim američkim kolegama. Budući da se radi o takvim znanstvenim područjima, u kojima napredak u vrlo velikoj mjeri ovisi o privrednoj moći, konferencija se dobrim dijelom kretala na liniji suodnošenja velikih i malih zemalja. Tražio se odgovor na pitanje: Može li nauka u malim zemljama da preživi takmičenje velikih bez formiranja međunarodnih instituta. Svi su se složili u tome da u današnjim uvjetima međunarodna naučna suradnja iz dana u dan postaje sve neophodnija. Mali broj naših znanstvenih radnika pokušao je u ovom pogledu zauzeti radikalan stav, tvrdeći da nacionalna znanost u manjim zemljama postaje anahronizam i predlažući ukidanje nacionalnih znanstvenih časopisa i stvaranje internacionalnih. Većina je ovo gledište osudila kao nerealno. Iako je nauka internacionalna, ona ipak time ne prestaje biti čvrsto uklopljena u zgradu nacionalne kulture.

Centralna i najinteresantnija tačka konferencije bio je polemički dijalog koji se razvio između američkog fizičara A. Weinberga i našeg književnika D. Ćosića. Ova polemika nije samo zanimljiva zbog toga što su u njoj osvijetljena neka sporna mjesta iz Weinbergovog referata; ona je zanimljiva i značajna prije svega zbog činjenice što je vođena u širokom kontekstu odnosa nauka — društvo, što je omogućilo sadržajnu konfrontaciju suprotnih stavova.

Weinberg je, govoreći o kriteriju za naučni izbor predložio ljestvicu vrijednosti, koja može pomoći u davanju prioriteta raznim granama nauke. On je ove kriterije podijelio na unutarnje i vanjske. Unutarnji se mogu ustanoviti u samom naučnom području, budući da ih treba shvatiti kao odgovor na pitanje: — do koje se mjere stručno sprovodi rad u datom

području? Vanjski kriterij dolazi spolja kao odgovor na pitanje: — da li dato područje nauke baca svijetlo i na druga područja, da li doprinosi rješenju tehnoloških pitanja kojima se teži, da li doprinosi općem društvenim stremljenjima. Polazeći od ovih kriterija Weinberg detaljno analizira položaj pojedinih nauka. On nastoji pružiti odgovor na pitanje, koja od njih zaslužuje veću pomoć od države, pa s ovog aspekta razmatra i odnos između nauke i umjetnosti. No on olako zaobilazi korijen samog problema, kada izjavljuje da »donošenje odluka u pogledu ljudskih vrijednosti na kojima se u krajnjoj liniji zasniva pomenuti izbor, uvijek je bilo pitanje koje je zabrinjavalo filozofe i ostat će kao takvo«.

Ćosić se u svom sjajnom polemičkom istupu ustremio upravo na posljednji dio Weinbergove izjave, u kojoj on »sasvim lakonski i superiorno dodaje da će tako i ostati«. »A meni se čini« — kaže dalje Ćosić — »da se upravo radi da tako ne bude i da tako ne ostane.« On smatra da se ne smije tako brzo kapitulirati pred ovim apriorizmom i dati mu neograničeno povjerenje, a osobito ne u današnjoj situaciji kada društvo favorizira one naučne i tehničke discipline koje su neposredno i posredno vezane za ratne svrhe. Na primjedbu da je zlo u mnogim prilikama bilo mati dobra, Ćosić se pita: »Zar nije došlo vreme da čovečanstvo mnogo više i društveno etikasnije razmišlja o vrednosti motiva, o prirodi uzroka, o smislu posledica, da ne čeka više da historiju čine posledice i da je piše tko preživi.« U skladu s ovim on smatra da unutrašnje i spoljnje kriterije u materijalnoj i moralnoj podršci društva nauci, tehnici i tehnologiji treba uslovljavati jednim kriterijem: čovjekom, uvijek čovjekom. Izjavljujući da treba slijediti nauku, da je treba pomagati svim razumnim sredstvima, Ćosić dodaje da je isto tako neophodno i oštro se suprotstavljati mnogim njenim ishodima i intencijama. Čovjek mora da živi u sprezi s mašinom i zato što mu ta sprega pomaže da bude više čovjek. Pa ipak takvo saznanje ne daje nam pravo da i dalje nekritički ostavimo nauku i njenu primjenu van radikalne i dosljedne humanističke kritike.

I ova konferencija je pokazala da u skladu s razvojem proizvodnje u modernoj znanosti dolazi do sve veće i uže specijalizacije. Mnogi naučenjaci specijalisti nemaju ni vremena ni smisla za probleme koji leže van njihovog područja. Međutim, u mnogim oblastima postaje očito da kretanje naprijed zahtijeva sintezu. U ovom pogledu položaj znanstvenog radnika u maloj zemlji bitno se razlikuje od položaja njegova kolege u velikoj, bogatoj zemlji.

Dok je prvi prisiljen da velik dio svog vremena utroši na rješavanje analitičkih, rutinskih zadataka, dotle drugog u ovome zamjenjuju elektronske mašine, pa on ima vremena za sintetičko mišljenje. Tako dok su pojedini naši naučenjaci na ovoj konferenciji govorili o kupovanju »kompjutora«, Amerikanci su ukazivali na drugu stranu medalje, koja se sastoji u opasnosti eliminacije ljudskog mišljenja. Jedan njihov predstavnik je iznio mišljenje da bi naučenjaci morali stvarati manastire gdje bi se više koristio mozak nego novac; tamo bi više došlo do izražaja mišljenje koje je koristio Einstein otkrivajući zakone Ovo, po mišljenju ovog američkog naučenjaka, potvrđuje i činjenica, što su posljednjih pet Nobelovih nagrada dobili fizičari, koji su radili u manjim, slabije opremljenim centrima. Ma koliko bili dobronamjerni ovakvi savjeti, oni ipak nisu bez prizvuka ironije u ušima znanstvenog radnika koji radi u siromašno opremljenom laboratoriju, kad ih sluša od svog bogatog kolege.

Kad se na konferenciji u Herceg Novom napuštalo usko stručno područje i kad se govorilo o utjecaju nauke i tehnologije na društvo, onda se redovito dolazilo na relaciju radno vrijeme — dokolica. Naši diskutanti su u ovom pitanju bili skeptičniji od Amerikanaca, koji su se svi od reda trudili da naglase optimističku notu. Onome tko ne poznaje suštinu samog pitanja, ovo može biti, bar u prvi mah, neobično. Međutim stvar je u tome što Amerikanci obično polaze od pretpostavke da se u modernom društvu centar gravitacije života premješta iz proizvodnje u potrošnju. Čak i filozof R. S. Cohen, koji se najviše približio našem shvaćanju, kaže da je »potpuna tehnologija neophodan preduslov za iznova humanizirano društvo na *dehumanizranoj proizvodnji*« (potcrtao I. K.). (U diskusiji koja se razvila nakon njegovog referata on je napravio distinkciju između termina »konzumacija« i »igra« i nastojao svoje gledište uskladiti s Marxovim). Naši

su diskutanti u ovom pitanju polazili od pretpostavke da razvoj moderne tehnologije u perspektivi otvara put humanizacije same proizvodnje, te da se prema tome konačno ne dovodi u pitanje čovjekova kreativnost. Čovjek nalazi samoga sebe u radu, u stvaralaštvu. No da bi se ovo moglo ostvariti, nije dovoljno razvijati tehnologiju, već treba misliti na stvaranje novih društvenih odnosa, koji čovjeku omogućuju da zauzme sasvim drukčiji stav prema tehnologiji. Ovu misao je najjasnije izrazio Ćosić, kada je izrazio uvjerenje »da ideja društvenog upravljanja i samoupravljanja, koja počinje da se realizuje u našoj zemlji pod vrlo nepovoljnim i teškim uslovima, predstavlja značajnu društvenu anticipaciju.« Nažalost Ćosić je ostao usamljen u pokušaju da svrne diskusiju i u ovom pravcu. Razlog možda treba tražiti i u tome, što na konferenciji nisu učestvovali naši filozofi ni sociolozi. Ovo je svakako propust, kako s obzirom na samu temu, koja probija uske okvire specijalnih znanosti, tako isto i s obzirom na činjenicu, da su Amerikanci podnijeli tri referata s područja sociologije i filozofije. Sasvim je sigurno da bi uspjeh ove interesantne konferencije bio znatno veći, da je nekoliko naših eminentnih predstavnika s ovih područja suprotstavilo svoja gledišta gostima. Budući da nivo razvoja u ovim disc plinama nije u tolikoj mjeri ovisan o novčanim sredstvima, kao što je to slučaj u nuklearnim naukama, logično je pretpostaviti, da bi postojao još veći stepen ravnopravnosti u diskusiji, pa prema tome da bi bilo više kontroverza i polemike. No ovo ne bi nimalo štetilo ugledu zemlje domaćina. U znanstvenim diskusijama slično kao i u igrama postoje mnoga više manje sporna pravila, no jedno je nesumnjivo: najviše se cijeni onaj partner, koji se vješto brani i smjelo napada.

I. KUVAČIĆ

SIMPOZIJ O DIJALEKTICI U ZWETTLU

Suvremeni filozofski i naučni život sve se više odvija u obliku kongresa. simpozija, kolokvija i drugih diskusionih skupova. Uz jednokratne skupove i one koji se održavaju periodično ali u većim razmacima sve su češći takvi koji se održavaju godišnje, a pored skupova što ih organiziraju internacionalni forumi za internacionalni sastav učesnika i nacionalni forumi za domaće učesnike sve su češći skupovi koji su nacionalni po organizaciji, a internacionalni po sastavu. Takvog su karaktera, na primjer filozofski kolokviji u Royaumontu u Francuskoj i Korčulanska ljetna škola u Jugoslaviji. U Austriji već dvadeset godina radi »Evropski forum Alpbach«, no premda je na ovom skupu redovno zastupana i filozofija, ona je tu ipak samo jedno od područja raspravljanja. Zato je razumljivo nastojanje I Filozofskog instituta u Beču kojim rukovodi profesor Erich Heintel, da se u Austriji osnuje i jedan trajan internacionalni filozofski forum. Prvi rezultat tih nastojanja predstavlja simpozij DIJALEKTIKA I FUNDAMENTALNA FILOZOFIJA održan u starom cistertitskom samostanu u Zwettlu (ime dolazi od Svetla) nedaleko češke granice od 17. do 19. IX 1964.

Na ovom skupu sudjelovalo je oko četrdeset filozofa: oko dvadeset iz Austrije, četrnaest iz Čehoslovačke, četiri iz Jugoslavije i jedan iz Poljske. Kako ovaj brojčani odnos ne bi dao povoda pogrešnim nagadanjima, spomenut ćemo da on nije proistekao iz neke posebne namjere organizatora već iz sticaja okolnosti, odnosno iz prethistorije skupa. Simpozij je naime u prvi mah bio zam šljen kao susret i diskusija austrijskih i čehoslovačkih filozofa, ali se u toku priprema javila ideja da se skup proširi pa je naknadno pojedinačno pozvan i izvjestan broj filozofa iz Jugoslavije i Poljske, pri čemu neki pozvani nisu bili u mogućnosti da se odazovu.

Rad skupa počeo je pozdravnim govorom organizatora Ericha Heintela koji je kao domaćin poželio dobrodošlicu svim prisutnima i vode če-

hoslovačke delegacije Jindricha Zelenog koji je u ime svoje i svojih drugova zahvalio na gostoprimstvu. Jugoslavenski učesnici bili su u ovim pozdravnim govorima prisutni utoliko što je prof. Heintel naveo mišljenje pisca ovog prikaza (citirajući ga po jednom članku u časopisu *Inquiry*), da marksistička filozofija nije »dijalektički materijalizam« nego »jedna dijalektička filozofija prakse koja prevazilazi tradicionalnu podjelu filozofa na materijaliste i idealiste«, te je sam izrazio uvjerenje da polazna tačka za plodonosno suvremeno filozofiranje ne može biti ni »vulgarni« ili »linearni« materijalizam ni »vulgarni« ili »linearni« idealizam.

Radni dio skupa nije se odvijao po suviše strogim proceduralnim pravilima. Veliki dio učesnika došao je na skup sa već pripremljenim referatima ili tezama, a neki su te referate u nepromijenjenom obliku i pročitali. Drugi su uzimajući u obzir već pročitane referate i diskusiju modificirali svoje tekstove te su izlaganje svojih teza kombinirali s kritičkim primjedba na one već postavljene.

Nastupajući prvi s referatom, Erich Heintel pošao je od tvrdnje da u diskusiji o vezi između dijalektike i fundamentalne filozofije nije potrebno ulaziti u različite historijske forme dijalektike; dovoljno je poći od Hegela. Dijalektika kao fundamentalna filozofija najpotpunije je razvijena u Hegelovoj *Logici*, a njena je osnovna misao da »apsolutni duh« u dijalektičkim koracima dolazi sam k sebi i da svaka određenost ima svoj smisao samo zahvaljujući određenom mjestu u toj cjelini posredovanja. Problem dijalektike i fundamentalne filozofije ovdje je riješen tako da su obje izjednačene, jer je dijalektika shvaćena kao posredovanje koje je apsolut. Ovakvom shvaćanju postavio je referent više prigovora koji se svi svode na jedan osnovni da je u Hegelovoj dijalektici »preskočen« konačni duh, tj. zbiljski čovjek. Po Heintelovom mišljenju ovaj defekt već je uočila i materijalistička i teološka kritika Hegela, te je nemogućnost izjednačavanja fundamentalne dijalektike sa posredovanjem apsoluta danas već neosporna. Isto tako po autorovom mišljenju neosporno je da već razvijena »dijalektika čovjeka« predstavlja problematiku koja se fundamentalno - filozofski ne može ignorirati. To međutim ne znači da je »dijalektika čovjeka« jedina fundamentalnofilozofska dijalektika, nego bi trebalo istražiti i prodiskutirati koje još druge »dijalektike« mogu imati fundamentalne pretenzije. Napose bi trebalo bliže razmotriti probleme dijalektike prirode, odnosno organizma, i dijalektike povijesti, odnosno slobode (teorije i prakse). Terbalo bi također razmotriti odnos između fundamentalnofilozofske dijalektike i dijalektičke manire.

Češki filozof Milan Sobotka podnio je referat o »antropološkim motivima u njemačkoj klasičnoj filozofiji«. Slažući se u osnovi s mišljenjem E. Heintela da je Hegelova dijalektika — dijalektika apsoluta, on je insistirao da već u Fichteovoj i u Hegelovoj dijalektici djeluju snažni antropološki motivi. Iako se Hegel i Marx bitno razlikuju, kod obojice nalazimo mnoge slične ili iste ideje. Tako kod obojice nalazimo shvaćanje čovjeka kao bića koja samo sebe stvara i shvaćanje rada kao odlučne čovjekove djelatnosti kojom se to stvaranje vrši.

Zanimljiv je bio i referat češkog filozofa Jindricha Zelenog »Bivstvovanje i praksa kod Marxa«. Ponavljajući Heintelovu tezu da Hegelova filozofija nije filozofija zbiljskog čovjeka, on je insistirao na tome da to Marxova filozofija jest, i to u prvom redu zahvaljući tome što je u njoj pitanje o bivstvovanju transformirano u pitanje o praksi. Smatrajući Marxove teze o Feuerbachu najadekvatnijim izrazom Marxovih filozofskih koncepcija, referent je napose ušao u diskusiju o pitanju da li je Marx svojom prvom tezom o Feuerbachu želio reći da predmet, zbilju, osjetnost, *uopće ne treba* uzimati u obliku objekta ili zora, ili je želio reći da predmet (zbilju, osjetnost) treba uzimati *ne samo* u obliku objekta ili zora *nego također* kao osjetno — ljudsku djelatnost, praksu, subjektivno. Po referentovom mišljenju Marxovu tezu treba interpretirati na ovaj drugi način što znači da je on bio materijalist, iako ne vulgarni. Kao takav on je i pojam prakse interpretirao materijalistički. Shvaćajući praksu kao stvaralačku djelatnost, on je naime osnovnom formom te djelatnosti smatrao materijalnu proizvodnju.

Jugoslavenski filozof Abdulah Šarčević (Sarajevo) referirao je o temi »Dijalektika i mogućnost jednog novog filozofskog mišljenja«. Nizom za-

nimljivih i suptilnih razmatranja on je nastojao zasnovati svoju osnovnu tezu da dijalektika kao fundamentalna filozofija otvara perspektive za svoje vlastito transcendiranje i da će ostvarenje dijalektike značiti kraj dijalektike kao filozofije. Zastupajući tezu o prevladavanju dijalektike, on se ujedno ogradio od pretpostavke da to znači poricanje ili odbacivanje dijalektike ističući da je dijalektika nezaobilazan put ka postdijalektičkoj artikulaciji historije. Ova izlaganja bila su vrlo pažljivo saslušana te se moglo čuti i mišljenje da je od četiri dugačka referata ovaj Šarčevićev bio najmisaoniji i najteži.

Kao prvi koreferent istupio je češki filozof Jan Patočka. Tvrdeći da je Heintelova koncepcija dijalektike u nekim aspektima suviše uska, a u nekim suviše široka, on je ušao u diskusiju o raznim varijantama marksističke interpretacije dijalektike. Po njegovom mišljenju postoje tri takove osnovne interpretacije dijalektike, ona tradicionalna, ona poljskog filozofa L. Kolakowskog i ona J. - P. Sartrea. Po zamisli zanimljivo Patočkino izlaganje nije bilo dovoljno razvijeno da bi moglo pobuditi veću diskusiju.

Veći nemir unijelo je u diskusiju izlaganje Danila Pejovića. Slažući se s već iznijetom tezom da je problem posredovanja centralni problem dijalektike, on se suprostavio jednostranoj tezi da je sve neposredno posredovano tvrdeći da se s jednakim ili čak s boljim pravom može reći da je sve posredovano i neposredno. Nasuprot u diskusiji iznijetom shvaćanju da je refleksija jedina forma posredovanja, Pejović je tvrdio da ima i drugih nerefleksivnih oblika posredovanja, kao na primjer ona koja se realizira u umjetnosti. Nasuprot pak shvaćanju da se o svim ovim pitanjima mogu donijeti i obrazložiti definitivni zaključci, on je iznio mišljenje da dijalektika sama sebe ne može izreći. Pejovićeve teze koje su bile naročito uperene protiv apsolutizacije dijalektike imale su među ostalim taj efekt da su neki diskutanti, koji su dotad i sami govorili protiv apsolutne dijalektike, neočekivano ustali u njenu obranu. Živu diskusiju izazvale su i druge teze D. Pejovića.

Smatrajući da je pitanje o slaganju i razlici Hegelove i Marxove dijalektike od bitnog značenja svoje izlaganje posvetio sam tom pitanju. Odbijajući shvaćanje da je bitna razlika između Marxove i Hegelove dijalektike u tome što je prva idealistička a druga materijalistička (jer je Marx svojom dijalektikom nastojao prevazići suprotnost između materijalizma i idealizma), kao i shvaćanje da je bitna razlika u tome što je Hegelova dijalektika — dijalektika apsoluta, a Marxova — dijalektika čovjeka (jer i Hegelova dijalektika, naročito ako se čita polazeći od *Fenomenologije duha*, može se intrepretirati kao filozofija čovjeka, a Marxova dijalektika ipak nije samo dijalektika čovjeka) nastojao sam pokazati da se obje dijalektike razlikuju prije svega u svojoj koncepciji čovjeka.

Kako je ovo izlaganje uključivalo i neke primjedbe u vezi s referatima E. Heintela i J. Zelenog, to su se među ostalim diskutantima javila i ova dvojica dajući dopunska objašnjenja svojih referata. Napose je bila zanimljiva replika J. Zelenog koji se složio sa shvaćanjem prakse kao slobodne stvaralačke djelatnosti, a svoje karakteriziranje Marxove dijalektike kao materijalističke objasnio kao upotrebu neadekvatnog ali uobičajenog naziva (po njegovom mišljenju bilo bi adekvatnije da se Marxova dijalektika nazove »onto - prakseološkom«). Zanimljive su bile i reakcije nekih mladih austrijskih učesnika koji su, kako se čini, ovom prilikom prvi put čuli da za Marxa pojmovi »rad« i »praksa« nisu sinonimi te su u vezi s tim stavljali prigovore i tražili objašnjenja.

Na diskusiju o pojmu prakse nadovezao je svoja izlaganja i Milan Damnjanović iz Beograda. Jedan dio svoje riječi posvetio je i drugim pitanjima, kao što je ono o mogućnosti nerefleksivnog posredovanja. Međutim, najveću pažnju pobudile su njegove polemičke teze nasuprot onima koji su dovodili u pitanje filozofski značaj marksizma. Ili pojam prakse nešto jest, tvrdio je Milan Damnjanović, ili marksistička filozofija nema značenja. U vezi s ovom tezom neki su učesnici zahtijevali da se objasni na koji je način pojam prakse relevantan za rješavanje tradicionalnih problema filozofije.

U diskusiji koja se o tome razvila pisac ovih redaka zastupao je mišljenje da je pojam prakse odlučan za rješavanje ključnih tradicionalnih pitanja filozofije, kao što je problem bivstvovanja, samo pod uvjetom da se praksa shvati onako kako ju je shvaćao Marx, ne kao jedan među mnogim mogu-

ćim modusima bivstvovanja, nego kao onaj najautentičniji modus bivstvovanja koji nam najadekvatnije otkriva ne samo smisao nižih oblika bivstvovanja već i njegovu bit.

Posljednji dan diskusije nastupili su sa koreferatima češki filozofi Ivan Dubsky, koji je vrlo zanimljivo govorio o problemu vremena kod Hegela i u suvremenoj filozofiji, N. Cvekl koji je govoro o odnosu antropologije i ontologije te o materijalizmu i idealizmu i Jan Kamaryt koji je veći dio svog izlaganja posvetio problemu totaliteta, ali je govorio i o shvaćanju prakse. U diskusiji je nekoliko puta sudjelovao i Jaroslav Kudrna iz Brna. S kritikom Marxa koja je našla na antikritiku čeških i jugoslavenskih filozofa istupio je mladi austrijski filozof Schmidt—Kovatschek.

U cjelini uzeto možemo reći da je diskusija u Zwettlu bila zanimljiva i stimulativna razmjena mišljenja o aktualnim pitanjima dijalektike i o Marxovoj i Hegelovoj filozofiji. Korisnom stranom ove diskusije treba smatrati i to što je na njoj došlo do boljeg upoznavanja gostiju sa suvremenom austrijskom filozofijom, kao i do bližeg upoznavanja i kontakta jugoslavenskih i čeških filozofa. Na osnovu ovog posljednjeg kontakta stječe se utisak da filozofi marksisti obje zemlje stoje na pozicijama nedogmatskog, stvaralačkog marksizma tako da postoje uvjeti za buduću plodnu suradnju. Poljski učesnik na ovoj konferenciji Zbigniew Kuderowicz (autor knjige »Moralna doktrina mladog Hegela«) sigurno bi također uspješno sudjelovao u radu konferencije da bolje vlada govornim njemačkim jezikom. Ovako, on se ustegao od javnog istupanja. Iz sličnog razloga nismo imali prilike da čujemo i neke od prisutnih čeških filozofa.

Po završetku diskusije glavni organizator profesor Heintel upoznao nas je s namjerom da redovno priređuje ovakove skupove, s tim da u buduće ravnomjernije poziva učesnike iz većeg broja susjednih zemalja. Za iduću godinu predviđena je tema »Povjesnost«.

G. PETROVIĆ

V. MEĐUNARODNI KONGRES O HEGELU

Filozofsko društvo koje danas nosi Hegelovo ime podeljeno je u dva društva, od kojih se jedno, bez dovoljno razloga, smatra izrazom filozofske levice. Kongres o kome je ovde reč skupio je zaista tako veliki broj marksista, koji u principu ne sudeluju u radu onog drugog istoimenog društva, tako da bi se već iz toga mogao izvući zaključak o orijentaciji ovog Kongresa. Takav zaključak, ipak, ne bi bio tačan, jer i u radu ovog Kongresa na tako odlučan način sudeluju filozofi, čija je pozicija daleko od bilo kakve levice. Svakako utešnom može se smatrati činjenica što su organizatori Kongresa u Salzburgu na vrlo tolerantan način okupili znatan broj filozofa različitih shvatanja, ali podjednako otvorene i spremne da potraže zajednički jezik i postignu saglasnost bar u formalnoj strukturi rešenja jednog osnovnog problema koji je zajednički tretiran.

Zanimljiva je već sama ideja da se jedan kongres posveti isključivo Hegelovoj estetici. Na taj način, najpre, dobija priznanje ovo Hegelovo delo, koje je izdao njegov slušalac i prijatelj Hotho 1835. i koje, sve do danas, nitko nije smeo ponovno izdati. Ali na taj način se, zatim, podvlači aktualni značaj same estetičke teorije koja u savremenoj filozofiji igra sve odlučniju ulogu: u egzistencijalizmu, kao i u pragmatizmu, u marksizmu (o čemu svedoči razvoj u poslednjim godinama, pa i veliko učešće marksista na ovom Kongresu),kao i neopozitivizmu (semantička estetika).

Osnovne teme koje su tretirane na ovom Kongresu jesu: Filozofija i muzika, Hegelova estetika u epohi nemačkog idealizma, Budućnost umetnosti, Načelni i metodički problemi, Filozofija jezika, Pitanja literature i likovne umetnosti.

O svakoj temi podneti su referati, čiji je broj katkad bio tako velik, da se o njima normalno nije moglo diskutovati, već je jedan referat bez predaha sledio drugom. Izvestan broj prijavljenih učesnika, među kojima izgledni *Th. W. Adorno, G. Lukacs, T. Pavlov, M. Bense, G. della Valve, G. Klaus, E. Fischer, R. Garaudy* i dr. nisu prisustvovali radu Kongresa, tako da iz oba navedena razloga treba očekivati da će tek lektira *Hegel — Godišnjaka*, koji se priprema i koji će sadržati tekstove svih prisutnih i najavljenih referenata, dati izvesnu sliku o aktualnom stanju proučavanja Hegelove estetike.

Generalno se može reći da većina učesnika na ovom Kongresu uzima Hegela ne kao predmet istorijske hermeneutike, već kao oslonac i podsticaj u sopstvenom suočavanju s aktualnom situacijom u umetnosti i filozofiji. Drugo rak društvo Hegelova imena, na čijem se čelu nalaze H. — *G. Gadamer* i *H. Kuhn*, pre svega obraća pažnju proučavaniu samog Hegelova misaonog dobra, zapostavljajući u izvesnoj meri kritičku perspektivu koju nameće istorijska situacija u kojoj živimo.

U različitim pravcima, u razgovorima koji su imali vrlo specijalizovan i opet filozofski roentiran karakter, pokušalo se pokazati šta danas stvarno živi u Hegelovoj filozofiji umetnosti. Tako je vrlo srećno vođena diskusija o problemima muzike, u kojima je naročito zapažena uloga poliske estetičarke Z. *Lisse* iz Varšave. Suočavanje s Hegelom s pozicija najnovijeg razvoja muzike sadržalo je u sebi ogromnu napetost i zahtevalo izuzetnu stručnost. Izabrani problemi: Dijalektička logika i muzika, Procesualnost muzike, Muzičko mišljenje, Problem teorije informacija u Hegelovoj estetici i dr. pokazuju u kojoj meri Hegelova estetika i danas poziva na povezivanje konkretnog znanja s dalekosežnim filozofskim mišljenjem.

U nekoliko predavanja obrađen je kulturno—historijski uticaj Hegelove estetike. Tu je referisao i B. *Zitherl* koji je uneo izvesnu novu svetlost u tumačenje Hegelovog uticaja na slovenačku poeziju, i to na primeru Fr. *Prešerna* i A. *Fistera*. Povodom novih interpretacija i novih podataka o Hegelovu uticaju na slovenske narode, na ovom Kongresu je istaknuto, da knjiga *Hegel bie den Slaven* koju je izdao Čiževskij zahtjeva temelinu reviziju i potpuno novu obradu materijala, tako da se za dve godine očekuje objavljivanje novog dela koje će na nov način tretirati isti problem.

Filozofski najznačajnije referate podneli su K. *Löwith* i F. *Ulrich*. *Prvi* je govorio o jeziku kao znaku u vezi s Hegelovom koncepciiom jezika. Löwithova teza o »nemom svetu« i »tragovima« koje zatičemo u prirodi i zadatku matematike da, prema tim indicijama, prirodu takoreći povuče za jezik, izazvala je naiživlje reakcije, najpre sa pozicija Hegelovog spekulativnog stava i nemogućnosti prerefleksivnog pridavanja smisla: i sâm »nemi svet« moguć je samo pod pretpostavkom »govorećeg sveta«.

F. Ulrich je, govoreći o teološkom horizontu u Hegelovoj estetici, pokazao odlično poznavanje Hegela, uz sopstveni napor da tradicionalni sistem filozofije aktualizuje i pomiri s potrebama moderne filozofske svesti.

Mnogobrojni referati ruskih učesnika među kojima M. B. *Mitina*, M. *Dinika*, T. J. *Ojzermana*, A. *Maslina* i dr., nažalost nisu rezultat nekog specijalnog proučavanja Hegela, kao što ne proističu ni iz estetičkog interesovanja. Držali su se uglavnom opštih programatskih teza i ostavili utisak, da bi estetička nauka Sovjetskog Saveza bila bolje reprezentovana od jedne mlađe ekipe koja je već ispoljila lepu stručnost i sposobnost za moderniji način mišljenja.

U problemu Hegelovog shvatanja kraja i smrti umetnosti, postignuta je, na završetku samog Kongresa, formalna saglasnost svih učesnika koji na različite načine veruju u budućnost umetnosti.

M. DAMNJANOVIĆ

TREĆI INTERNACIONALNI KONGRES ZA SREDNJOVJE— KOVNU FILOZOFIJU (od 31. augusta do 5. septembra 1964)

Svake četvrte godine održava se kongres iz srednjovjekovne filozofije. Prvi je bio u Louvainu (Belgija), drugi u Kölnu, a treći u Mendoli (u Italiji kraj Bolzana). Slijedeći kongres održat će se u Kanadi.

Treći kongres organizirao je Istituto di Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore u Milanu. U Mendoli se nalazi kulturni centar tog Univerziteta (Centro di cultura »Maria Immacolata«). Kongres se održavao u tim prostorijama. Veliki hotel centra bio je nekada rezidencija Habsburgovaca.

Glavna tema na kongresu bila je: Filozofija prirode srednjega vijeka. O toj temi održano je 5 plenarnih predavanja i oko 70 referata u 5 paralelnih sekcija. U plenarnih predavanjima saopćene su ove teme: 1) T. Gregory (prof. u Rimu): La filosofia della natura nel Medioevo prima della conoscenza del la»fisica« di Aristotele. 2) G. C. Anawati, O. P. (Kairo): La philosophie de la nature chez les penseur musulmans du Moyen Age. 3) R. Klibansky (Montreal, Kanada): Platos Timaeus in the Middle Ages. 4) E. W. Platzeck (Rim): Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner »Ars Magna«. 5) F. van Steenberghen (Louvain): La philosophij de la nature au XIII esiecle. Poslije predavanja bile su diskusije.

Filozofija prirode u srednjem vijeku nije tretirana neovisno od teologije i kršćanske dogmatike. Stoga je Aristotelovo shvaćanje prirode (kozmosa) bilo tada različito korišteno i tumačeno. Uopće ono prema Aristotelu bio je poseban problem skolastičnih mislilaca.

Nakon referata prof. Klibanskog razvila se je veoma živa diskusija o odnosu Platona i Eriugene. Neoplatonizam je utjecao i na Augustina, naročito u rješavanju kategorija koje se mogu primijeniti na određenje boga.

Autori pojedinih predavanja saopćavali su rezultate svog više godišnjeg rada. Zbog toga su predavanja bila veoma sadržajna. Na pr .G. C. Anawati iz Kaira naveo je u svom predavanju mnogo tekstova arapskih filozofa da bi pokazao izvore različitih utjecaja i sadržajnog razvoja. Izučavanje arapske srednjovjekovne filozofije veoma je značajno za potpunije saznanje o evropskoj skolastici. Ti utjecaji na Evropu (preko Španije) mnogo su veći, nego se to prije mislilo.

O toj problematici saopćeno je više referata u sekciji za arapsku i hebrejsku filozofiju (na pr.: J. Madkour/Kairo/-La physique d' Aristote danas le monde arabe; O. Abdel-Karim/Kairo/-Les opinions naturelle de l'âme dans la theologie musulmaneè A. Nader Nasri/Liban/ L'atome selon les Mu'tazilites-theologiens musulmans du 8ème au 11ème siècles).

U sekcijama referati su bili raspoređeni prema sadržajnom i vremenskom kriteriju: 1). Opće teme, 2). Arapska i hebrejska filozofija, 3). Od 6-12. stoljeća, 4). 13. stoljeće i 5). 14. i 15. stoljeće. Sekcije su radile paralelno pa je svaki učesnik mogao čuti samo jednu petinu od svih referata.

Izučavati srednjovjekovnu filozofiju bez ovakvih kongresa i referata nije ni potpuno ni kritično. To je zbog toga, jer mnogi rukopisi nisu prije objavljivani. Na osnovu objavljenih istraživanja nužno je mijenjati neka već ustaljena mišljenja. Neki mislioci postaju važniji u povijesti srednjovjekovne filozofije, a neki se autoriteti umanjuju. Da navedem samoj jedan primer. Poljski profesor u Lublinu (katolički univerzitet) Marian Kurdzialek istraživao je djela Davida iz Dinanta (Belgija). U tekstovima koje je objavio on je dokazao da je David iz Dinanta poznavao (prije Alberta Velikog i Tome Akvinskog) Aristotelove prirodo-naučne spise. David je znao grčki pa je Aristotela samostalno prevodio. Prof. Kurdzialek saopćio je rezultat ovog istraživanja u referatu: David von Dinat und die Anfänge der Aristotelischen Naturphilosophie. Oko te teme nastala je živa diskusija. Zapaženo je izlaganje R. Kalivode iz Praga. On je na tekstovima pokazao da je David baš zbog dobrog poznavanja Aristotela mogao saopćiti svoje interpretacije.

Poljaci su veoma dobro organizirali rad na izučavanju svoje povijesti filozofije. U Akademiji nauka oni imaju odsjek s mnogo suradnika koji istražuju poljsku srednjovjekovnu filozofiju. Do sada su objavili mnogo tekstova s komentarima. Tim radom rukovodi prof. Jan Legowicz. Sura-

dnik profesora Legowicza Zdislaw Kuksewicz već godinama istražuje latinski averoizam. Do sada je objavio tekstove koji nisu bili poznati. Na ovom kongresu on je saopćio zanimljive primjere o utjecaju averoizma: Théodoric, recteur d'Erfurt averroïste allemande du XIVe siècle.

Poljaci su na ovom kongresu bili zastupljeni sa 6 referata, a bilo ih je nekoliko i bez referata. Bio je također jedan učesnik iz Čehoslovačke i jedan iz Jugoslavije, dok iz ostalih socijalističkih zemalja nije bilo nikog. H. Ley iz Demokratske Republike Njemačke najavio je referat, ali nije došao.

U svom referatu govorio sam o temi: Die Dialektik der Theophanie-Über den Begriff der Natur bei Joannes Scotus Eriugena. Glavna teza referata, na osnovu Eriugeninih tekstova, glasi: Eriugena je panteist i paneteist. Sve što postoji jest teofanija (pojavljivanje boga) u dijalektičkim suprotnostima. Bog se ne razlikuje od stvorenja, odnosno bog sebe stvara u stvorenju. To znači da je bog završio svoj razvoj u čovjeku i čovjek je najviši stupanj boga. Dakle, to je u biti mistički materijalizam.

U diskusiji nakon referata iznio je Schmitt Franciskus Salesius kritičke primjedbe o problemima panteizma. Tema diskusije imala je širok opseg. Počelo se od stoika (jer je u referatu naveden tekst stoičara Aratosa gdje je u biti saopćena panteistička misao, a zatim se prešlo na apostola Pavla i Augustina. Usporedba (u referatu) između Eriugene i Hegela u tumačenju razvoja boga potakla je diskusiju o panteizmu i u novijoj filozofiji. Docent iz Milana A. Pupi postavio je nekoliko pitanja o panteizmu romantike (Lessing, Herder). L. Labowsky iz Oxforda tražila je objašnjenje slobode čovjeka u panteističkoj filozofji uopće. Profesor iz Pariza E. Jeanneau (koji se posebno bavi Eriugeninom filozofijom) postavio je također zanimljiva pitanja o toj problematici.

Treći međunarodni kongres u La Mendoli bio je veoma sadržajan. Danas nitko ne sumnja da se pojedina područja filozofije mogu uspješno istraživati samo u međunarodnoj suradnji. Na ovom kongresu osnovane su neke internacionalne sekcije. Tako prof. Jan Legowicz rukovodi sekcijom za izučavanje srednjovjekovnih tekstova o Aristotelu. Opseg i važnost tog posla može se vidjeti na ovom primjeru. U broju 5.: *Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* (1963) objavljena je bibliografija srednjovjekovnih komentara iz 13. 14. i 15. stoljeća za Aristotelov tekst: *de anima*. Bibliografija sadrži 554 naslova. Prof. Legowicz organizirat će tu saradnju i u slovenskim zemljama. Svagdje treba tražiti, jer nikad se ne zna da li je sve istraženo u raznim bibliotekama koje imaju neobjavljenih rukopisa. Prof. Raymond Klibansky iz Montreala našao je za Corpus Platonicom (od čega je objavljeno već 4 sveska) jedan srednjovjekovni komentar Platona u Ljubljani. A njegova saradnica Lotte Labowsky iz Oxforda u istraživanju renesansne filozofije čita i hrvatske renesansne mislioce. U posljednje vrijeme čitala je Georgiusa Beninosa Salviatia. Znala je da je to hrvatski filozof, ali nije znala kako se kod nas zove. Bila je zadovoljna kad je čula da je to naš filozof Dragišić. Ti primjeri nam pokazuju da nam i strani istraživači mogu pomoći, a isto tako i mi njima.

Učestvovanje na kongresima sastavni je dio naučnog rada. Izmjena mišljenja i otvoreni dijalog najbolji su putovi u razvoju kritičkog i naučnog mišljenja.

B. BOŠNJAK

KRATKE INFORMACIJE

PREDAVANJE U HRVATSKOM FILOZOFSKOM DRUŠTVU

Američki filozof i fizičar Robert S. Cohen (Boston) koji je sudjelovao u radu konferencije jugoslavenskih i američkih učenjaka u Herceg-Novom posjetio je po završetku konferencije Zagreb i Beograd. U Hrvatskom filo-

zofskom društvu u Zagrubu R. S. Cohen je 24. IX 1964, izložio glavne teze svoga referata »Nauka i etika«. O tezama se razvila živa diskusija. Na molbu prisutnih prof. Cohen iznio je također svoje utiske o spomenutoj konferenciji.

☆

SIMPOZIJ I SKUPŠTINA HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA

Ovogodišnji simpozij i godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva neće se održati od 17. do 19. prosinca, kako je to objavljeno u prošlom broju časopisa nego od 27. do 29. prosinca. Skupština se održava 27. XII u 10 sati u Komornoj pozornici Studentskog centra u Zagrebu, a simpozij počinje 28. XII u 9 sati na istom mjestu. Opća je tema simpozija *Istina i spoznaja.*

☆

SASTANAK INTERNACIONALNOG FILOZOFSKOG INSTITUTA U L'AQUILI

U malom brdskom gradiću L'Aquili u Abruzzima u Italiji održana je redovita godišnja sjednica i sastanak članova ovoga Instituta od 14. do 19. IX. Tema ovogodišnjeg sastanka bila je: »Osnovi ljudskih prava«. Sastanak je održan u Italiji, jer je prošle godine na sastanku u Mexiku za predsjednika Instituta izabran prof. izraelskog sveučilišta Guido Calogero. Dogodine u ožujku održat će se sastanak u Jeruzalemu (Izrael), a tema će biti: »Filozofija povijesti i povijest filozofija«. O zadacima instituta i o ovogodišnjoj diskusiji donijet ćemo u slijedećem broju našeg časopisa prikaz prof. Vladimira Filipovića, koji je kao član Instituta sudjelovao na tom sastanku.

☆

ZAJEDNIČKO ZASJEDANJE ASOCIJACIJE MIND I ARISTOTELOVSKOG DRUŠTVA

Od 10. do 12. jula 1964. održano je u Readingu zajedničko zasjedanje dvaju vodećih engleskih filozofskih organizacija, Udruženja Mind (Mind Association) i Aristotelskog društva (Aristotelian Society). Inauguralnu adresu »Metafizika i mitologija« pročitao je H. A. Hodges. Rad zasjedanja odvijao se u šest simpozija: »Beskonačnost«„ »Bol i zlo«, »Supstancija«, »Kauzalitet i ljudsko ponašanje«, »Javni interes« i »Polu—vjerovanje«. Među učesnicima simpozija bili su I. Berlin, P. F. Strawson, G. E. M. Anscombe, H. H. Price, R. B. Braithwaite, G. Ryle i drugi.

☆

SIMPOZIJI U AIMS

Američki institut za marksističke studije (The American Institute for Marxist Studies, skraćeno AIMS) koji je osnovao u martu 1964. već je priredio dva simpozija. Na prvom simpoziju MARKSIZAM I DEMOKRACIJA (New York, 23. IV 1964.) uvodnu riječ dao je predsjednik AIMS Robert S. Cohen a u diskusiji je među ostalima sudjelovao i direktor Instituta Herbert Aptheker. Na drugom simpoziju ALIJENACIJA U MODERNOM SVIJETU (Conway 20 — 25. VII 1964.) sudjelovali su među ostalim Willard Uphaus, Sidney Finkelstein, Gaylord C. Le Roy i Fritz Pappenheim.

KOLOKVIJ O GALILEJU

Povodom 400 godišnjice Galilejeva rođenja (1564—1642) održan je od 15. do 17. rujna ove godine kolokvij u Firenzi, Pisi i Sieni na temu »Galilej u povijesti i filozofiji znanosti«.

☆

JUBILEJ BUGARSKOG FILOZOFSKOG ČASOPISA

Filosofska misl, časop's Bugarske akademije nauka proslavila je 9. IX 1964. dvadesetogodišnjicu osnivanja. Osn.vači časopisa bili su T. Pavlov, S. Ganovski i As. Kiselinčev. Todor Pavlov nagrađen je ove godine od Prezidijuma vrhovnog sovjeta SSSR ordenom Lenjina.

☆

SKUPŠTINA I SIMPOZIJ JUGOSLAVENSKOG UDRUŽENJA ZA FILOZOFIJU

Jugoslavensko udruženje za filozofiju održalo je 22. X 1964. svoju redovnu skupštinu, koja se prema pravilima sastaje svake druge godine. Skupština je održana u Vrnjačkoj Banji gdje je ujedno 23. i 24. X organiziran simpozij *Osnovne moralne vrijednosti našeg društva*. Sudjelovalo je preko sto učesnika, članova udruženja i gostiju iz raznih dijelova naše zemlje. Drugog dana rada učesnici su posjetili manastir Žiču, značajan kulturno-historijski spomenik u okolini Kraljeva.

Program rada bio je objektivnim razlozima unekoliko poremećen. Skup je započeo 22. X poslije podne u 17 sati skupštinom, a ne ujutro u 9 sati simpozijem, kako je to bilo predviđeno. U svojoj uvodnoj riječi predsjednik Udruženja Andrija Krešić govorio je o karakteru, uspjesima i položaju naše filozofije, a tajnik udruženja Svetlana Knjazeva izvijestila je o uspješnom radu udruženja u proteklom razdoblju, na domaćem i na međunarodnom planu. Izvještaj o časopisu *Filozofija* podn'o je glavni urednik Miladin Životić. Poslije izvještaja financijske komisije i nadzornog odbora podnijet je prijedlog o izmjenama i dopunama pravila. Jedna od značajnih promjena, koje je skupština usvojila, sastoji se u izmjeni teksta da se »sjedište udruženja nalazi u Beogradu« u stav da »sjedište može biti svaki republički centar ako tamo postoje uslovi rada«. Na prijedlog delegata Srbije odlučeno je da sjedište uprave iduće dvije godine bude u Zagrebu. U diskusiji su dotaknuti mnogi problemi rada udruženja, a na kraju je dana razrješnica dosadašnjoj upravi i izabran novi upravni i nadzorni odbor, te sud časti. U upravni odbor su izabrani: Gajo Petrović (predsjednik), Mihailo Marković i Danilo Pejović (potpredsjednici), Milan Kangrga (tajnik), Vladimir Filipović, Danko Grlić, Ilija Josifovski, Sreten Milanović, Zaga Pešić — Golubović, Vojan Rus, Svetozar Stojanović, Arif Tanović, Predrag Vranicki i Miladin Životić.

Na simpoziju je nastupilo 13 referenata koji su pročitali svoja saopćenja ovim redom: Vuko Pavićević: »Nešto o problemima humanizma u našim uslovima«, Milan Kangrga: »Opstojeći odnosi i moral«, Miladin Životić: »Da li je jednakost moralna vrednost našeg društva?«, Božidar Debenjak: »Socijalizam i neke dimenzije otuđenja u učenju Karla Marxa«, Svetozar Stojanović: »Karakterološka fenomenologija i ocena naše revolucije i društva«, Arif Tanović: »Odumiranje ili jačanje morala u socijalizmu«, Boris Majer: »O društvenoj ulozi moralne svesti«, Miroslav Pečujlić: »Deset teza o etici samoupravnosti«, Mihailo Marković: »Moralni integritet ličnosti u socijalističkom društvu«, Zagorka Pešić—Golubović: »Socijalistički moral i konformizam«, Danko Grlić: »Ličnost i hrabrost«, Marija Brida: »Veze rada i vrijednost« i Ratko Šćepanović: »Robni svijet i moralni život«.

Diskusija je vođena nakon svakog pojedinog referata i nakon svake grupe međusobno povezanih referata, a na kraju simpozija održana je generalna debata. Uz velik broj domaćih diskutanata, u diskusiji je sudjelovao i poljski filozof Marek Frichand, dekan Filozofskog fakulteta u Varšavi, koji je kao gost Jugoslavenskog udruženja za filozofiju sudjelovao na ovom skupu.

Po aktualnosti i kvaliteti referata ovaj simpozij pripada među dosad najuspjelije simpozije Jugoslavenskog udruženja za filozofiju. U referatima se na smion originala ni zanimljiv način raspravljalo o velikom broju značajnih problema našeg suvremenog čovjeka i društva. Polazeći od osnovnih ontološko-antropoloških koncepcija marksističke filozofije, referenti su ušli u kritičku analizu najkonkretnijih problema jugoslavenskog socijalizma. Diskusija je pridonijela osvjetljavanju nekih pitanja koja su pokrenuta u referatima. Ipak, u cjelini uzeto diskusija nije bila na nivou referata. Izgleda da je na tok diskusije nepovoljno djelovalo što je skup počeo s izvjesnim zakašnjenjem.

Na ovom mjestu ne možemo dati opširniji prikaz i ocjenu upravo završenog simpozija. Ostajući u okvirima kratke informacije spominjemo da će jedan od slijedećih brojeva časopisa *Filozofija* donijeti uži izbor referata, dok će većina referata biti vjerovatno objavljena u zasebnom zborniku.

O B A V I J E S T

1. Na koricama prvog broja Praxis najavljeno je da će časopis izlaziti u jugoslavenskom izdanju (na hrvatsksrpskom jeziku) i u engleskom izdanju (na engleskom jeziku). U međuvremenu je redakcija odlučila da uz jugoslavensko izdanje ne izdaje englesko već međunarodno izdanje (djelomično na engleskom, djelom čno na francuskom, djelomično na njemačkom). U skladu s t m izmjenjen je u ovom broju tekst na drugoj strani korica.

2. Prvi broj jugoslavenskog izdanja Praxis prodavao se po cijeni oa 160 dinara po primjerku. Na osnovu analiza koje su provedene nakon izlaska prvog broja redakcija je odlučila da se prodajna cijena povisi na 250 dinara po primjerku. Ni uz ovu prodajnu cijenu prihodi koje će časopis ostvariti neće ni izdaleka pokriti njegove troškove, ali će biti povećano procentualno sudjelovanje čitalaca u troškovima časopisa.

5. Usprkos tome što je već od ovog broja povećana prodajna cijena časopisa, pretplata za 1965. godinu primat će se do 31. XII 1964. po vec ran je objavljenim uvjetima, koji su navedeni i na koricama ovog broja. U dućem broju objavit ćemo nove pretplatne cijene koje će vrijediti od 1. januara 1965. godine.

ZBORNIK RADOVA

HUMANIZAM I SOCIJALIZAM

PRVA KNJIGA

Sadržaj:

Predgovor
Prvi dio: HUMANIZAM, FILOZOFIJA I UMJETNOST
Andrija Krešić: Filozofski izvori Marxova humanizma
Gajo Petrović: Marxovo shvaćanje čovjeka
Rudi Supek: Humanizam i naturalizam
Milan Kangrga: Problem otuđenja u Marxovu djelu
Mihailo Marković: Marksistički humanizam i problem vrednosti
Danko Grlić: O apstraktnom i realnom humanizmu
Abdulah Šarčević: Filozofija i humani, iskonsko-proizvodni svijet
Vladimir Filipović: Prilog ideji humaniteta
Čedomil Veljačić: Privrženost i otuđenost svijetu u indijskoj filozofiji
Oleg Mandić: Humanizam i religija
Ivan Focht: Humanost umjetnosti
Jure Kaštelan: Pjesnik i svijet stroja
Milan Damnjanić: O estetskom vaspitanju
Predrag Vranicki: Marginalnije uz problem humanizma

Urednici: Branko Bošnjak i Rudi Supek

NAPRIJED / ZAGREB

1963

ZBORNIK RADOVA

HUMANIZAM I SOCIJALIZAM

DRUGA KNJIGA

Sadržaj:

Drugi dio: HUMANIZAM I DRUŠTVO
Milan Kangrga: Program SKJ — oslobađanje stvaralačkih snaga socijalizma
Vuko Pavićević: Neki moralni aspekti jugoslavenskog puta u socijalizam
Ljubomir Tadić: Proletarijat i birokratija
Taras Kermauner: Humanizam i inteligencija
Vojin Milić: Ideja otuđenja i savremena sociologija
Rudi Supek: Radničko samoupravljanje i humanizacija rada i potrošnje
Danilo Pejović: Industrijsko društvo i humanističko obrazovanje
Ivan Supek: Ugrožena ljudska egzistencija

Treći dio: HISTORIJSKI IZVORI HUMANIZMA
Branko Bošnjak: Problem i razvoj ideje humanizma u filozofiji

Biografski i bibliografski dodatak

Urednici: Branko Bošnjak i Rudi Supek

NAPRIJED / ZAGREB

1963

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama (u zagradi navodimo rok za predaju rukopisa):

JUGOSLAVENSKA KULTURA (do 1. I 1965.)
ISTINA I SPOZNAJA (do 1. II 1965.)
GEORG LUKACS (do 1. III 1965.)
UMJETNOST U VIJEKU TEHNIKE (do 1. V 1965.)
ERNST BLOCH (do 1. VII 1965.)
ŠTA JE POVIJEST (do 1. IX 1965.)

Uz tematski dio časopis ima i slijedeće rubrike (uz naziv rubrike navodimo maksimalnu veličinu priloga izraženu strojem pisanim stranama s proredom):

PORTRETI I SITUACIJE (do 16 strana)
MISAO I ZBILJA (do 16 strana)
DISKUSIJA (do 12 strana)
PRIKAZI I BILJEŠKE (do 8 strana)
FILOZOFSKI ŽIVOT (do 6 strana)

Svi rukopisi šalju se na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b.b. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

CIJENA 250 DINARA